Pensamiento político posfundacional

Jean-François Lyotard: Estética y política

gedisa

Gerard Vilar

Pensamiento político posfundacional

Jean-François Lyotard: Estética y política

gedisa

Gerard Vilar

Gerard Vilar

Jean-François Lyotard: Estética y política

PENSAMIENTO POLÍTICO POSFUNDACIONAL
Concebir la política de otra manera

Directora de la colección: Laura Llevadot

Esta colección reúne una línea de pensamiento político contemporáneo que ha recibido el nombre de posfundacional. Con esta denominación, se indica la voluntad de plantear la problemática de lo político más allá de la política clásica, de mostrar la falta de fundamento de las democracias liberales representativas y de invertir, en definitiva, el fundamento mítico del pensamiento político moderno.

Los autores y las cuestiones que recuperamos y promovemos en esta original colección son necesarios para comprender los movimientos ciudadanos y los conflictos que impugnan la manera tradicional de hacer y pensar la política en la actualidad.

Claude Lefort: La inquietud de la política
Edgar Straehle

Jacques Rancière: Ensayar la igualdad
Javier Bassas

Thomas Hobbes: La fundación del Estado Moderno
Josep Monserrat

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía
Antonio Gómez Villar

Giorgio Agamben: Política sin obra
Juan Evaristo Valls Boix

Alain Badiou: Lo político y la política
Jordi Riba

Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad
Ester Jordana Lluch

Jacques Derrida: Democracia y soberanía
Laura Llevadot

Jean-François Lyotard: Estética y política
Gerard Vilar

Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo
Fina Birulés

Judith Butler: Vida y vulnerabilidad
À. Lorena Fuster

Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo
Martha Palacio Avendaño

Jean-Luc Nancy: Ser-en-común
Begonya Sàez Tajafuerce

Miguel Abensour: La democracia contra el Estado
Jordi Riba

Jean-François Lyotard: Estética y política

Gerard Vilar

gedisa
editorial

© Gerard Vilar

© Traducción: Àger Pérez Casanovas

© De la presentación: Laura Llevadot, 2019

Diseño de cubierta: Genís Carreras

Montaje de cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: septiembre de 2021, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

www.gedisa.com

Preimpresión:

www.editorservice.net

eISBN: 978-84-18525-90-2

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Todo arte es político, y el espectáculo también

Laura Llevadot

Introducción

Argelia

Posmarxismo

Posmodernidad

Diferendos

Lo inhumano

¿Por qué Lyotard?

Breve biografía de Jean-François Lyotard

Referencias bibliográficas

Todo arte es político,

y el espectáculo también

Laura Llevadot

¿Cuál es la diferencia entre Shoah (1985) de Claude Lanzmann y La lista de Schindler (1993) de Steven Spielberg? La respuesta a esta simple pregunta debería agitar todos los criterios que, conscientes o no, nos hacen disfrutar o desaprobar un film, una obra de teatro, un libro o cualquier otro producto cultural. ¿Por qué nos gusta la película Roma (Cuarón, 2018)? ¿Por qué parece haber un consenso generalizado cuando algún producto cultural, que no pretende ser arte de masas, llega sin embargo a tanta gente hasta hacernos sentir que, ahora sí, nos encontramos frente una obra a la altura de nuestros tiempos? Menospreciamos lo que sentimos, lo que nos pasa, lo que pensamos y lo que somos cuando vemos un film. Creemos que solamente nos distraemos o bien que consumimos cultura y al terminar volvemos a nuestras vidas como si no hubiera pasado nada. Decidimos si alguna cosa nos ha gustado o no, si ha sido una buena velada, entretenida y amable, y olvidamos que en el acto mismo de sentir y juzgar somos nosotros quienes nos hemos revelado, quienes hemos desplegado una parte de nosotros mismos que de otra forma no hubiera aflorado. En el juicio estético se atestigua parte de lo que somos, de cómo somos, de lo que querríamos ser. Es por eso que el juicio estético es también político. Tanto en la obra misma como en el sentir y el pensar del espectador se pone en marcha una política. A menudo, sin embargo, esta política ya está preformada. Sentimos aquello que se espera que sintamos. Demasiadas veces una obra está hecha para redundar en una forma de sentir y de pensar políticamente prefigurada, de acuerdo con la lógica que gobierna el mundo. «Cada vez que voy al

cine salgo, con plena conciencia, más estúpido y peor», confesaba Adorno, y con eso evidenciaba cuán políticos son todos los productos culturales, especialmente los más banales.

Jean-François Lyotard nos habla justamente de esto, del juicio, del consenso y de aquello que difiere respecto al consenso: el diferendo. Nos habla de la carencia de reglas para juzgar, tanto la obra de arte como la política y, al mismo tiempo, de la necesidad imperiosa de hacerlo porque nos jugamos aquello que somos o que querríamos ser. Si lo político no se reduce a la política, si nuestra forma de subjetivarnos, de decirnos y sentirnos a nosotros mismos, es también política, tal y como nos enseñó Foucault, entonces en aquello que denominamos experiencia estética se evidencia nuestra forma de tomar posición, de relacionarnos con nosotros mismos, con los otros y con el sentido o la falta de sentido de nuestras vidas. Y esto pasa precisamente porque no hay reglas universales para juzgar; entonces debemos hacer el esfuerzo de pensar o bien de ceder a la indolencia y dejar que la lógica imperante piense por nosotros y hable por nuestras bocas yermas de ideas. Hace un tiempo no muy lejano algunos denominaban, a esto último, ideología. Para evitar la carga metafísica de este término, Lyotard prefiere hablar de consenso, de ese discurso que tiende a suprimir todas las diferencias y a imponer una única manera de pensar y de sentir. Si Lyotard puede ser considerado posfundacional o más bien antifundacionalista —como defiende Gerard Vilar en este libro ágil y preciso— es porque rechaza de pleno cualquier principio normativo, teleológico y fundamental, que permitiera conducir nuestros juicios y otorgarles estatuto de verdad. Pero que no haya verdad ni reglas normativas para juzgar no quiere decir que no haya criterios. El criterio es la justicia. Justicia con aquello que difiere, que no se puede confinar, abarcar en las lógicas del presente y, sobre todo, con aquello que no se deja representar.

Se malentiende a Lyotard cuando se le vincula sin más ni más a la posmodernidad. Es cierto que él hizo el diagnóstico de ésta y que eso de la posverdad, que ahora está tan de moda y parece la gran novedad, ya fue anunciado y sistematizado por Lyotard a finales de los años setenta. Lo que nos decía entonces es que la verdad había dejado de funcionar como telos en todos los ámbitos del conocimiento. Que el conocimiento, los discursos, la mayor parte de

los productos culturales e incluso la educación, se regían por el criterio de la productividad y el beneficio (os sonará eso de la «producción de conocimiento») y no por el de la verdad, y que justamente este principio de productividad excluía cualquier elaboración que no encontrara su rendimiento inmediato. Es a este tipo de productos paralógicos —porque desafían la lógica dominante de la rentabilidad, porque no se dejan representar dentro del marco del discurso vigente— al que pertenecen esas obras a las que, por un mal hábito adquirido en la modernidad, seguimos llamando arte. Para Lyotard, el arte es aquello que resiste. Como la filosofía, como la escritura, el arte es en sí mismo una micropolítica que cuestiona la política vigente. Adorno decía que la obra de arte es política por el solo hecho de ser arte, sin que le haga falta ningún posicionamiento ni ninguna temática política expresa por su parte, ya que, al alterar el orden discursivo por su mismo modo de composición, la obra contesta y resiste. De la misma manera, la mercancía, el espectáculo, el producto cultural bello que redunda en el sentido consensuado y nos deja satisfechos, es también político. Político, porque atenta contra la justicia y nos hace más estúpidos y peores.

Sin embargo, no se trata de establecer una línea divisoria entre arte y espectáculo. Hoy en día sus fronteras son cada vez más fluctuantes y difusas. El arte, si es que lo ha habido jamás, ha devenido un producto museístico para turistas o para el goce de las élites, y la mercancía de masas cada vez tiene más pretensiones estéticas. Roma sería aquí un buen ejemplo. Ampulosos planos secuencia, blanco y negro totalmente plano, luminosidad de pantalla electrónica, estetización de la pobreza y de la explotación, discurso pseudofeminista para endulzar una diferencia social inigualable… no hacen de una creación cultural espectacular un espacio de resistencia, un diferendo. Para que pase algo, para que la obra modifique nuestro sentir y nos haga un poco mejores, hace falta que ésta se enfrente a lo irrepresentable, a aquello que no tiene cabida en nuestro lenguaje consensuado y estandarizado. Es esta la distancia que separa Shoah de La lista de Schindler, del mismo modo que la podríamos encontrar entre las fotografías de la gran depresión de Walker Evans y las estilizadas fotografías de Salgado, más propias de un National Geographic. El dolor, la injusticia, el trauma, no pueden ser representados. Por eso Lanzmann, en Shoah,

renuncia a hacer uso de cualquier imagen documental de Auschwitz y se limita a presentarnos rostros de testigos que hablan, lloran, tartamudean o callan, incapaces de decir lo indecible. Todo lo contrario que Spielberg, que en su film se consagra a construir la narrativa de aquel empresario bueno que salvó tantas vidas. La visibilidad, la belleza de la representación totalizadora a la que no se le escapa nada, tienen una función política: procurarnos placer y reconciliarnos con lo irreconciliable. La resistencia a la belleza que consuela y armoniza, a la que nos hace sentir tan satisfechos después de haber consumido un producto cultural de altura, pasa por mostrar el fracaso de la representación en la propia representación, para representar la derrota de la representación cuando ésta se atribuye la tarea de atestiguar la injusticia.

Nos faltan criterios. Vivimos tiempos de visibilidad luminosa y totalizadora, de estetización y espectacularización que, a través de un discurso humanista y benévolo del todo plano, pretende hacerse cargo de un dolor que por poco que lo hubiésemos mirado de cara nos habría hecho enmudecer en lugar de inspirarnos a la creación. Es por eso que hay que leer, y leer de nuevo a Lyotard. En el libro que tenéis en las manos, Gerard Vilar, gran conocedor de la estética y de la filosofía contemporánea, nos ofrece un recorrido pautado por la obra de este pensador que quiso hacer de la diferencia una llamada a la justicia política y estética, si es que no habían ido juntas siempre. No echaréis de menos las críticas, las revisiones o las discusiones con otros autores, como Rancière. Pero más allá de la consistencia discursiva que Lyotard haya conseguido sostener en su obra, de él heredamos una exigencia. Como espectadores, la necesidad de elaborar un juicio que no se conforme con el discurso consensuado y la autocomplacencia. A los creadores, la exigencia de no espectacularizar ni querer representarlo todo, de respetar y afrontar lo irrepresentable.

Éste es un país mediano, quizás por eso no existe apenas la crítica. No hay crítica de arte, ni de teatro, ni de cine, ni de literatura, ni de filosofía. Si uno lee la prensa todo lo que se nos ofrece parece estar bien, nadie osa emprender la crítica de nuestros productos culturales. Saldríamos heridos, quizás. Y sin embargo, sospechamos que seríamos capaces de presenciar una obra de Shakespeare sin interludios musicales, de asistir a una representación de Ionesco o

de Chéjov sin luminosas proyecciones, que nuestra sensibilidad está preparada para aceptar que la creación es difícil y que no hace falta endulzarla con música melódica y ágiles bailarines. Esta colección de pensamiento político posfundacional querría también contribuir a esto, a que sintamos la necesidad de elaborar un juicio estético que es también político porque en ello nos va nuestro modo de vivir y sentir. Ojalá este pequeño libro de Gerard Vilar —que recorre con cuidado el afán de Lyotard sostenido durante toda una vida, el esfuerzo por pensar el arte, la política y la estética conjuntamente— nos ayude a salir del cine, del teatro o de un libro un poco menos estúpidos y un poco mejores.

Introducción

1

Estética y política: dos conceptos que en apariencia tienen poco que ver, excepto cuando nos referimos a fenómenos que solemos valorar negativamente, como cuando criticamos «la estetización de la política». Sin embargo, la estética y la política tienen más en común de lo que acostumbramos a creer, como ya adivinaron Immanuel Kant o Hannah Arendt. Lo veremos de la mano de la obra de Jean-François Lyotard, un pensador un poco arrinconado e ignorado hoy en día, a pesar de que en los años ochenta y noventa del siglo pasado fue uno de los filósofos de más actualidad y gozó de un amplio reconocimiento en todo el mundo. Este librito tiene como objetivo principal razonar que, de la desatendida filosofía de Lyotard —y muy especialmente de su filosofía política—, podemos aprender algunas cosas relevantes. De paso, quiere reivindicar la obra de un pensador que ha quedado a la sombra de una generación de filósofos franceses extraordinariamente brillantes, como lo fueron Foucault, Deleuze o Derrida, lo que ha hecho que su figura tendiese a quedar en una posición de segunda fila. Una posición, por otro lado, a la que contribuyó mucho el azar y las modas, porque Lyotard ha sido un pensador absorbido —o más bien sepultado— por la ambigua noción de «posmodernidad» que él mismo tanto contribuyó a popularizar, pero que es más bien derivada y de importancia secundaria en su obra; una etiqueta de uso fácil para designar asuntos enormemente complejos, pero que ha perdido actualidad a medida que nos hemos adentrado en el siglo XXI hasta quedar bastante pasada de moda.

El principal concepto del pensamiento de Lyotard es el que él denomina «diferendo» (en francés, différend), un término técnico de su discurso, que no se refiere a la mera diferencia sino a aquella diferencia que se produce cuando los discursos de unos y otros no encuentran una regla o principio comunes para entenderse y para

ponerse de acuerdo. Lyotard consideró que la política se caracteriza principalmente por la presencia de diferendos y de aquello que parece ser intratable. Lyotard encontró un primer gran diferendo en la guerra de los argelinos en los años cincuenta y principios de los sesenta. La política contemporánea en España, en Europa, en el mundo entero, está traspasada por numerosos diferendos. Es decir, esas situaciones en las que debemos hacer nuestros juicios, sostener nuestras opiniones sin poder recorrer a la certeza de una regla superior que nos garantice la corrección de nuestros enunciados. Y, en esto, cuando hay un diferendo, la política se parece a la estética.

En estética no acostumbramos a tener reglas, leyes o principios de lo que es estético y de lo que no lo es. Kant ya descubrió que los juicios estéticos no son como los juicios normales —los que él denominaba determinantes— como cuando decimos «el calor ha dilatado la puerta» y aplicamos a un caso particular el principio de que «el calor dilata los cuerpos». En cambio, podemos decir que «las Meninas de Velázquez son una obra maestra» o que «esta rosa es bella», pero no estamos haciendo un juicio determinante ya que no tenemos ningún principio o regla para este juicio. Por eso, Kant denominaba estos últimos juicios reflexionantes. En la situación de tratar un diferendo político, donde tampoco hay una regla compartida, los juicios políticos tienen un parecido con los juicios estéticos. Debemos tener bien claro, empero, que hay que diferenciar la política del derecho. En el derecho, los juicios son determinantes porque se dispone de reglas jurídicas, de los códigos y las leyes, y lo que hacen los jueces es aplicarlas. En el ámbito político no se da esta situación. La política consiste en la invención de las reglas, en crear la legislación y en juzgar en unas condiciones completamente diferentes de las de los jueces y magistrados, unas condiciones que, en cambio, se asemejan más a las de los críticos de arte o de diseño. He aquí una primera relación entre la estética y la política con la cual Lyotard, siguiendo la estela de Kant, nos ayudó a comprender mejor la naturaleza de la política en la modernidad frente a aquellos otros pensadores, como Habermas o Rawls, que la pensaban desde el otro lado, desde el lado del consenso y del asentimiento, del acuerdo que cristaliza en las constituciones democráticas y que es expresión de la razón moderna. Lo que nos muestra en conjunto el pensamiento de Lyotard es que los diferendos políticos y estéticos son disturbios de la razón o, por lo

menos, de una razón que tiende a querer pensar en términos de unidad y fundamento, pero que se encuentra, al mismo tiempo, con diferendos que forman parte ineludible de ella misma. Se equivocan quienes quieren entender el mundo sin ellos, tapándolos con un principio que todo lo someta y explique. Esto puede funcionar, y sólo hasta cierto punto, en la ciencia, pero no en el resto de los territorios de la racionalidad, en los otros juegos de lenguaje. La razón se encuentra también en la multiplicidad y en la falta de fundamento, porque la razón es sin fondo. Y esto se pone de manifiesto especialmente en la política y en la estética, donde no hay conocimiento en el sentido de la ciencia y, por tanto, no funciona el juicio determinante sino, principalmente, el reflexionante. ¿Esto impide la constitución de una comunidad política o de una comunidad estética? En absoluto. Solamente que estas comunidades, a diferencia de la comunidad científica que está basada más bien en el consenso sobre la verdad, se basa en un trabajo permanente sobre los diferendos y se regula a través de las ideas, en el sentido kantiano del término.

La segunda relación de la estética y la política ante la cual nos pone la obra de Lyotard es la resistencia a la totalidad. Hegel tuvo la acertada intuición de que los disturbios de la razón, la negatividad, pertenecen a la razón misma. Pero el sistema hegeliano quiso confinar al mundo dentro de un Todo pensable y controlable como una unidad, como un Orden cognoscible por el Saber Absoluto. Los diferendos, como los eventos, se resisten a este modo erróneo de pensar. En esto Lyotard no es tan original. De hecho, está al lado de esos pensadores del último siglo que entendieron que el Todo es lo no verdadero. Las categorías de lo heterogéneo (Bataille), lo noidéntico (Adorno), la diferancia (Derrida) la diferencia (Deleuze), lo inconmensurable, lo intratable y el diferendo (Lyotard) apuntan todas ellas hacia un pensamiento que rehúye las explicaciones totalizadoras, los grandes discursos, la necesidad de una fundamentación sólida del pensamiento, porque de lo contrario se anulan los diferendos y las diferencias y se entra en el terreno de lo que Rancière llama la policía. Por tanto, la política no reside en buscar la anulación de los diferendos, sino en el arte de tratarlos sin suprimirlos. Y este arte tiene semejanzas con el arte en general, que nunca se deja encerrar en un juicio, que hace una promesa de sentido nunca del todo cumplida, que genera una hermenéutica

inagotable, que no se deja explicar enteramente por una teoría cerrada. Contra la visión de los marxistas, para los cuales la palabra estética era una injuria, un sinónimo de ideología burguesa y de evasión de la realidad, Lyotard intuye que la estética es justamente aquello que resiste el dominio y el sometimiento.

Consiguientemente, y como una derivada de esta segunda relación descubierta, Lyotard encuentra, en tercer lugar, un punto de conexión entre la práctica política y la práctica artística justamente en su función crítica. En su libro A partir de Marx y Freud escribe:

> Lo que me interesa […] es el hecho de que políticamente no hay teoría, sino que segmentos importantes de una teoría pueden estar inspirados por lo que se produce en lo que se ha convenido llamar las «artes». (Lyotard, 1973a: 210, ES209)… Lo «estético» fue para el político que yo era (¿lo soy aún?) no una coartada, un cómodo retiro, sino la fisura y la grieta para descender a los fondos de la escena política, una gruta con bóvedas para ver allí los cambios y desvíos, y un trayecto para rodearla o desviarla. Es a partir de las operaciones del deseo que se exhiben en la producción de las «obras» como pueden ser inducidas aquéllas que se esconden en la producción de ideologías. De la ecuación: estética = taller para forjar los conceptos críticos más discriminantes. (Lyotard, 1973a: 22-23, ES24)[2]

Las artes son, entonces, para Lyotard, un lugar de conocimiento de lo que hay oculto o reprimido detrás o en el fondo de la política, y la estética es una práctica de producción de conceptos críticos. Y en esto Lyotard fue fiel a sí mismo hasta sus últimos días, porque una parte considerable de su obra está dedicada a la escritura sobre arte o, directamente, a la escritura artística. Cerca de la mitad de sus obras completas, si un día vieran la luz, está formada por textos de filosofía de la pintura, de crítica de arte, textos de catálogos de exposiciones, etc. En esto recuerda a otro filósofo del que Lyotard se encuentra cerca y lejos a la vez: Theodor W. Adorno. Más de la mitad de la obra filosófica de este último está dedicada a la escritura sobre música o se trata, directamente, de composiciones.

Así como no se puede entender justamente el pensamiento de Adorno sin comprender su relación con la música, creo que no se puede entender la filosofía de Lyotard sin comprender también su relación con las artes visuales, particularmente con la pintura, y el lugar que ocupó en su vida intelectual y en su vida in totto. En este sentido, y a pesar de la fama de pensador posmoderno que tuvo a partir de principios de los ochenta, Lyotard fue un moderno, un filósofo de la modernidad y de esa corriente heredera de Nietzsche y del segundo Heidegger que elevaba la dimensión estética de la civilización moderna y la pensaba desde la experiencia estética moderna, que es la del acontecer de lo nuevo, de la invención y la creación, de la ruptura y el disturbio. Esto no quiere decir que Lyotard tuviera una visión esteticista de la modernidad, sino que de las tres grandes esferas culturales que se diferenciaron a partir del siglo XVIII —la cognitiva de la ciencia y la técnica, la normativa de la ética, la política y el derecho, y la estética de las artes y otras prácticas artísticas como el diseño, la moda, etc.— la estética adquiere una importancia clave en las interpretaciones y reflexiones filosóficas. Esta posición privilegiada de lo estético en el pensamiento de Lyotard lo sitúa al lado de Deleuze y de Derrida, y actualmente de Rancière, es cierto. Pero de entre todos sus coetáneos quizás de quien más cerca se encuentre Lyotard sea de Foucault que, más allá de las diferencias obvias entre uno y otro, era otro pensador de fondo kantiano, en el sentido de que era un investigador de las condiciones de posibilidad de los saberes dentro de la situación que ofrece una modernidad donde lo Universal, el Todo y la Razón han sido desacreditados y el saber no tiene más que fundamentos contextuales, es decir, se encuentra en una condición posfundacional. Pero eso no conduce a Lyotard a confundir la estética con la política. Como buen kantiano, mantiene la diferencia entre lo teórico, lo práctico y lo estético. En Peregrinaciones, un texto que se asemeja a una especie de autobiografía intelectual, Lyotard escribe:

La cuestión es que un pintor no se propone como objetivo el conocimiento de la definición esencial de los colores, ni per se ni cuando se combinan en el paisaje del que va a surgir el artista. El político tampoco intenta tener un conocimiento lo más completo

posible, el conocimiento que tendría un científico, de la situación en la que está implicado. El conocimiento que necesita no es sino una parte, un momento en un proceso de acción. El interés de la política no es decididamente saber algo, sino cambiar algo, y el interés del arte es hacer algo que ha sido dado a su sensibilidad y que es transferible a los demás. Estoy sencillamente arguyendo que tanto el arte como la política están excluidos, aunque de distintas maneras, de la hegemonía de ese género de discurso llamado cognitivo. (Lyotard, 1990: 43, ES39)

Un cuarto elemento de contacto entre la estética y la política lo encontramos según Lyotard en la centralidad que tiene el concepto de evento (événement) en sus reflexiones. Éste, como el de la diferencia y sus variantes, es un concepto central en la filosofía francesa de la segunda posguerra que proviene del concepto de Ereignis del segundo Heidegger, concepto que encontramos en Deleuze, Debord, Baudrillard, Derrida, Badiou y, más recientemente, en Žižek. Un evento es un hecho que se produce inesperadamente y que trasciende nuestros esquemas conceptuales y las capacidades de comprensión en el momento en que ocurre. Las revoluciones políticas y las revoluciones artísticas son eventos en la medida en que, todas más o menos imprevistas, producen una ruptura en el continuo histórico y no se dejan comprender ni pensar con los viejos esquemas conceptuales o, como dice Lyotard, son irrepresentables, cuestionan nuestras capacidades de representación, y al mismo tiempo muestran el carácter ilusorio de las pretensiones de los sujetos de ser «maestros y comandantes» de sí mismos. Los eventos no son sólo una cuestión de lenguaje, son hechos que ocurren para los que nuestro lenguaje no está preparado. Para Lyotard, cuando se trata de eventos, la cuestión no es «¿qué ocurre?», el quid, sino si realmente «¿ocurre?» (arrive-t-il?), es decir, el quod. Los eventos (la Revolución Francesa, Auschwitz, el Mayo del 68, el cubismo, el expresionismo abstracto, James Joyce, John Cage, el arte conceptual) no se pueden juzgar según reglas y principios ya dados sino que, como trascienden nuestros esquemas, las respuestas que les damos sólo pueden ser objeto de juicios reflexionantes. Para Lyotard, las pinturas de Barnett Baruch Newman eran paradigmáticas ya que rechazaban

comunicar ninguna información, siendo únicamente unas pinturas presentes, que ocurrían, mientras que el qué ocurría venía después. Igualmente, el Mayo del 68 fue un evento político impensado, una explosión singular de energías que ninguna gran narrativa podía subsumir, un momento revolucionario al margen de las teorías revolucionarias que descolocó a marxistas como Louis Althusser e, incluso, hizo abandonar el marxismo a algunos, como en el caso paradigmático del joven Jacques Rancière. La estética y la política se parecen, entonces, por la centralidad que tienen los eventos en su evolución. Obviamente, los eventos son, sin duda, igual de importantes en el ámbito de la ciencia, la tecnología o la economía, pero Lyotard no entró a discutirlo y se limita a mencionarlo de vez en cuando.

En los capítulos que siguen constataremos, entonces, una tesis fundamental, a saber: que la estética y la política, pese a tener los cuatro puntos de contacto que hemos enumerado hasta aquí, no se confunden de ningún modo para este peculiar kantiano que fue J.-F. Lyotard.

---

1. Este trabajo se desarrolló en el marco del proyecto de investigación MINECO FFI2015-64138-P «Generating Knowledge in Artistic Research. A Meeting Point of Philosophy, Art, and Design». Agradezco a Laura Llevadot, a Jordi Riba y a la editorial Gedisa la oportunidad de cristalizar algunos pensamientos en torno a la filosofía de Lyotard, un autor que siempre me había interpelado y al que nunca había tenido ocasión de responder como la inmensa obra del cual merece. También debo dar las gracias a Àger Pérez Casanovas por su magnífico trabajo de traducción. Sintetizar el pensamiento estético-político de Lyotard en unos pocos miles de palabras es inevitablemente traicionar el sentido de su filosofía, que siempre buscó el respeto a las multiplicidades y huyó, como Adorno, del pensamiento unificando totalizante. Con el fin de suavizar los inevitables reduccionismos de toda síntesis, he elegido el método del acribia de citas del autor, es decir, hacer hablar abundantemente al propio Lyotard y procurar siempre distinguir mi voz de la suya. Este método tiene límites, claro. En el extremo debería ser un montaje de citas donde yo no dijera nada y sólo se mostrara el pensamiento de Lyotard. No es así. De hecho, este libro

está pensado como parte de una serie de volúmenes que tienen el título colectivo de Disturbios de la Razón, unos trabajos donde se defiende el papel fundamental que tienen el arte y la experiencia estética en la cultura contemporánea como formas de cuestionamiento de los saberes heredados y medios de generación de nuevos conocimientos y saberes, en definitiva de defensa de la razón frente a la Razón de la que Lyotard fue un pionero.

2. Las citas hacen referencia a la paginación del original francés. En caso de ser obra traducida al español se ha citado directamente de la edición española y se indica la paginación con el código ES.

Argelia

En los quince años transcurridos entre sus dos primeros libros de filosofía, La fenomenología (1954) y Discurso, figura (1971), Lyotard dedicó todos sus escritos a la causa de la política revolucionaria. Sus escritos más importantes de esta época fueron sus contribuciones a la revista Socialisme ou Barbarie sobre la situación política de Argelia. El proyecto de Socialisme ou Barbarie aspiraba a proporcionar recursos teóricos para contribuir a la revolución socialista, criticando otras tendencias del pensamiento socialista dominantes en aquella época (particularmente, el estalinismo y el comunismo francés que era una variante, pero también el trotskismo reformista y el maoísmo) consideradas como obstáculos para la revolución y con un énfasis particular en la crítica de la burocracia. Como se explica en el editorial del número 1 de la revista, aparecido en 1949, el grupo se había constituido en 1946 en el seno de la sección francesa de la IV Internacional, de índole trotskista pero alejado de las posiciones de entonces de los epígonos de Trotski, traidores del trotskismo después de 1923, porque mantenían una actitud reformista para con la burocracia estaliniana combinada con la pretensión de mantener intacta, en medio de una realidad en constante evolución, el fondo de la política bolchevique del período heroico. Por lo tanto, para este grupo el primer problema era el de la burocracia, y se tomaban muy seriamente el adagio «sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria». Pero entendían que la teoría no es un corpus doctrinario cerrado, sino que hace falta desarrollarlo con las experiencias nuevas de los movimientos revolucionarios. Y por tanto, traducían así el adagio mencionado: «sin desarrollo de la teoría revolucionaria no hay desarrollo de la acción revolucionaria». Su tarea de investigación y creación teórica aspiraba a encontrarse con una creciente conciencia de las masas, elevadas por sí mismas bajo la presión de las condiciones objetivas y de las necesidades de la lucha. Pero reconocían que la situación del momento estaba aún muy lejos de este momento de feliz encuentro. Mientras tanto, su

objetivo era la popularización —en la mayor medida posible— de sus concepciones teóricas y políticas, la discusión y la clarificación de los problemas prácticos que plantea constantemente la misma lucha de clases, incluso bajo las formas deficientes que presentaba entonces. Por consiguiente, proporcionar a los trabajadores avanzados herramientas de trabajo para su lucha (Lyotard 1949: 1-7).

En los ensayos sobre Argelia, Lyotard aplica este proyecto a la ocupación francesa, intentando determinar el potencial de la revolución socialista derivada de esta situación de insurgencia independentista en la colonia francesa que él había conocido un poco de primera mano, por haber vivido allí durante tres años. Pero la primera cosa que llama la atención es que Lyotard no habla en nombre de nadie más que de él mismo, no habla de «la guerra de Argelia», la guerra es «de los argelinos», no suya. Esta característica de su discurso, no ser el intelectual que habla típicamente en nombre de los oprimidos, de los humillados y los ofendidos tan típico y tópico entre los marxistas y las izquierdas en general, será un rasgo diferencial de su pensamiento a lo largo de su vida, aunque lo teorizará sobre todo en los años ochenta en textos como Tumba del intelectual (1984b). En segundo lugar, también llama la atención que Lyotard no cuestiona en ningún momento el derecho de los argelinos a liberarse del yugo imperialista francés, el derecho nacional-democrático a la independencia y, durante los años de guerra, en ningún momento pondrá en duda este derecho. Lo que quiere, claro está, es ver como el objetivo nacional se puede fusionar con el objetivo del socialismo en una plataforma que permita escapar a la barbarie. En sus análisis, el primero de ellos en el artículo «La situación de África del Norte», de 1956 (Lyotard 1989a: 41-62), presta mucha atención a las fuerzas económicas que trabajan en la Argelia ocupada, argumentando que es parte fundamental de los intereses económicos de Francia mantener a los argelinos en estado de subdesarrollo y pobreza. Además, Lyotard presenta una noción de «terror» que se desarrolla más plenamente en sus obras posteriores, donde indica la supresión de la cultura argelina por la imposición de formas culturales extranjeras (francesas). La conclusión de Lyotard es que la ocupación debe terminar para que el pueblo argelino pueda prosperar, pero se mantiene entre ambivalente y pesimista sobre la posibilidad de la

revolución. Lyotard conjetura que una revolución nacionalista y democrática sólo conducirá a nuevas formas de desigualdad y dominio social, e insiste en que hace falta una revolución socialista. Esta ambivalencia se vio reflejada en el debate mantenido en Socialismo o Barbarie sobre si apoyar o no apoyar la guerra de independencia de Argelia, temiendo que sus tendencias democráticas y nacionalistas no llevaran hacia el resultado que deseaban. En el artículo «Argelia evacuada», escrito después del final de la ocupación, en 1963, Lyotard lamenta y analiza por qué no se produjo una revolución socialista, y concluye que los trastornos sociales y políticos provocaron una lucha oportunista por el poder en lugar de una acción basada en la perspectiva de clase. De hecho, el principal problema de Argelia según él no es tanto que el capitalismo no haya sido sustituido por una nueva sociedad socialista, sino que haya desestructurado la sociedad:

El capitalismo ha desintegrado las comunidades tradicionales de Argelia, hizo morir de hambre y exilió a sus campesinos, creó un proletariado de emigrantes, sofocó la pequeña burguesía y la burguesía. Si ninguna clase ha podido responder a la crisis causada por esta destrucción, es porque ninguna era una clase totalmente constituida, con una función social, un rol económico, instrumentos políticos propios, y una concepción de la historia y la sociedad. […] El capitalismo no reorganizó una nueva sociedad, sino que desorganizó la antigua. (Lyotard, 1989a: 280-281)

Para Lyotard, en esa disyunción planteada en nombre del grupo y de la revista, o bien socialismo o bien barbarie, parece que finalmente gana esta última. De la experiencia de la trágica descolonización de Argelia extrae algunas enseñanzas. Quizás las podamos resumir diciendo que el resultado final de la obra de Lyotard en Argelia y la desilusión ante el fracaso de la revolución socialista lo llevaron a abandonar el socialismo revolucionario y el marxismo tradicional, ya que la realidad social es demasiado compleja para ser descrita con precisión mediante un discurso totalizante:

Ninguna conciencia puede abarcar la sociedad entera de tal modo que sea capaz de plantear la pregunta de qué es la sociedad para sí misma. El desempleado quiere trabajo; la mujer, pan para su hijo; el combatiente, el honor por haber luchado; el estudiante quiere libros y profesores; el trabajador, un salario; el campesino quiere semillas; el comerciante, la recuperación del negocio. Nadie, ningún grupo político, ninguna clase social es capaz de construir y propagar una nueva imagen de Argelia que Argelia pueda desear como deseó la Independencia. (Lyotard, 1989a: 246)

A partir de este momento, dejará de buscar una teoría política totalizadora que sustituya al marxismo en el que había creído más o menos durante estos años, y asumirá la insuficiencia de todo planteamiento totalizador que lleva inevitablemente a que nos topemos con contradicciones, aporías y diferendos. Veinticinco años más tarde, rememorando aquella época en su libro Peregrinaciones, escribe:

Durante aquellos años llegué a la conclusión de que la única postura que tenía una oportunidad de ser correcta era irremediablemente contradictoria. Sí, los argelinos tienen el derecho, y hasta el deber, de ser libres y de que se les reconozca como una comunidad libre con su propio nombre e igual a las demás, de modo que debemos apoyar su lucha. No obstante, esa lucha no tiene ninguna posibilidad de instituir ninguno de los principios de la democracia trabajadora, y no dejará de producir una nueva sociedad de clases bajo el control de un liderazgo burocrático y militar, así que ¿por qué deberíamos dar nuestro apoyo a la llegada al poder de nuevos explotadores? […] Responder a un caso sin criterios, que es un juicio reflexivo, es a su vez un caso en sí mismo […] esta condición puede ser negativa, pero es el principio de toda probidad en la política como lo es en el arte. También me veo obligado a decir: como lo es en el pensamiento. (Lyotard, 1990: 56-57; ES47-48)

Como se ha argumentado (Readings, 1993: xviii), en última instancia la guerra de los argelinos no es importante principalmente para Lyotard como ejemplo de lucha nacionalista para la autodeterminación. Los argelinos, insiste repetidamente, no sólo luchan por el derecho a hacer lo que los franceses les han hecho. Más bien, el sangriento proceso de descolonización marca el límite de una filosofía modernista e imperialista del progreso histórico que es común, bajo diversas formas, tanto a la izquierda como a la derecha. Como afirmación de lo local y de lo particular, la guerra de Argelia hace que las pretensiones universalistas del Estado-nación entren en crisis: la lucha no se limita a si los colonos franceses o los argelinos nativos deben dirigir el desarrollo del Estado y la sociedad en Argelia. Lo que Lyotard cuenta en estos escritos es la presentación de una guerra contra la presunta neutralidad del «progreso» y el «desarrollo», la lucha por no convertirse en representantes de un proceso de desarrollo humano «universal» (capitalista o comunista) que se ha definido en Europa. Por tanto, nos encontramos aquí también in nuce su actitud crítica para con lo que se ha denominado política de la redención, característica del pensamiento de izquierdas en general y del marxismo en particular. Es decir, la comprensión de la política como ordenamiento de lo política para conseguir una sociedad redimida, liberada de la necesidad histórica. Los cristianos prometían la liberación gracias al Mesías; la Ilustración proclamaba la capacidad del pensamiento racional y el conocimiento adquirido para convertir «al hombre» en señor de «su» mundo y realizar la libertad esencial de la humanidad; el marxismo argumentaba que el proceso de la Historia se cumpliría cuando el proletariado llegara a encarnar la verdadera conciencia humana de la especie, que es esencialmente la conciencia trabajadora. En cada caso, una determinación adecuada a la naturaleza de la política puede llevar la historia a su fin, redimir la humanidad respecto a la necesidad. En estos escritos, Lyotard se encuentra ya lejos de toda fe en la redención, cuestionando así los grandes relatos de emancipación. En el prólogo que escribió para la edición de 1989, recuerda que el concepto de «despolitización» que aparece en sus análisis, especialmente en el artículo «El Estado y la política en la Francia de 1960», apunta que «la política dejaba o iba a dejar de ser el lugar privilegiado donde aparecía lo intratable» (Lyotard, 1989a: 37), el lugar de los diferendos por excelencia. Es decir,

la presunción de los modernos, del cristianismo, de la Ilustración, del marxismo, ha sido siempre que otra voz es sofocada en el discurso de la «realidad» y que es una cuestión de poner de nuevo al verdadero héroe (la criatura de Dios, el ciudadano razonable, o el proletario emancipado) en su posición como sujeto, usurpada injustamente por el impostor. Lo que hacía veinticinco años se había llamado «despolitización» era de hecho el anuncio de la disolución de esta gran figura de la alternativa, y al mismo tiempo, de las grandes legitimaciones fundadoras. Esto es más o menos lo que intentó designar, torpemente, con el término «posmoderno». (Lyotard, 1989a: 38)

Se había hecho imposible, de este modo, la fe en una verdad política alternativa que diera una autoridad legítima a la crítica política, a la tarea de oposición. El desiderátum, entonces, sería la búsqueda de una razón política sin fondo, sin verdad, crítica para con la Razón.

Posmarxismo

Los años de flirteo con el marxismo desembocaron claramente en un pensamiento político y, en general, filosófico, de cariz netamente antifundacionalista. El marxismo como teoría total y, más aún, el marxismo como ciencia que defendieran los althusserianos con tanta aceptación en la Francia de los años sesenta, son sustituidos progresivamente por incursiones idiosincráticas en el psicoanálisis, la estética y las prácticas literarias heterodoxas. El paralelismo con sus colegas de generación, Derrida o Deleuze, es evidente. Al igual que estos últimos, Lyotard no fue simplemente un pensador posmarxista y posfundacionalista como Claude Lefort, por ejemplo, sino que, yendo más lejos, se perfiló como un antifundacionalista, es decir, un pensador que abrazaba un pensamiento sin fundamentos con todas sus consecuencias, incluyendo las aporías y las contradicciones. Una manera posible de formularlo es decir que Lyotard se convierte en un crítico de la Razón, de este concepto que la modernidad —de Descartes y Kant hasta Sartre— había puesto explícita o implícitamente en el centro de la reflexión filosófica. El fundacionalismo es la tesis filosófica que acepta unos axiomas en el campo de las creencias (denominados creencias básicas) que justifican o permiten fundamentar o rechazar cualquier creencia posterior del mismo sistema; es decir, el fundacionalismo es la creencia en verdades o principios que fundamentan la investigación y el conocimiento. La crítica del fundacionalismo es un denominador común no sólo del postestructuralismo francés, también del pragmatismo americano (Dewey, Rorty), de la teoría crítica de Adorno, o de algunos pensadores analíticos (el segundo Wittgenstein, Davidson). Esto quiere decir que hay diversas versiones de la crítica al fundacionalismo, con diversos grados de radicalidad o de moderación. El antifundacionalismo de Lyotard se debe ubicar, sin duda, entre los más radicales, quizás incluso más que el de Derrida, a quien Lyotard criticaba por mantener aún vínculos con el fundacionalismo de carácter lingüístico: «no se rompe con la metafísica metiendo el lenguaje por todas partes: al

contrario, se cumple; se cumple la represión de lo sensible y del placer» (Lyotard, 1971: 14, E33).

El antifundacionalismo parece partir de los mismos problemas que el antiguo escepticismo: por un lado, se contradice porque niega el fundamento de sus propias afirmaciones, descalificando de entrada las pretensiones de validez de su propio discurso; por otro, defiende un relativismo que concede la misma validez, o falta de ésta, a cualquier afirmación o negación, puesto que no hay ninguna verdad. Sin embargo, hasta el final de su vida Lyotard estará lejos de aceptar estas consecuencias de sus posiciones filosóficas. Iremos viendo a lo largo de las siguientes secciones y capítulos que la crítica lyotardiana de la Razón, no es de ningún modo una renuncia a toda forma de razón, sino que hay una razón que provoca disturbios de la Razón, que cuestiona el orden y la autoridad, pero que no es meramente negativa, ya que al mismo tiempo es productiva y creadora. Volveremos más adelante sobre estas ideas.

Habíamos caracterizado el pensamiento político de Lyotard después de sus años de aprendizaje con Socialisme ou Barbarie y la experiencia de Argelia como un momento «posmarxista». Como todos los términos que empiezan con el prefijo pos-, éste no determina ninguna posición de manera positiva, sino sólo negativamente. Nos explica que uno viene del marxismo, pero que ya se encuentra más allá de éste. Pero el más allá de Lyotard, también lo hemos apuntado, es más lejos que el de Claude Lefort o el de Cornelius Castoriadis, aún ligado a alguna forma de fundacionalismo. En el artículo «Un memorial para un marxismo: a Pierre Souyri», publicado después como apéndice de Peregrinaciones explica así su distanciamiento respecto a su amigo: «Nuestro diferendo nació sin remedio desde el momento en que uno de nosotros rebatió o siquiera receló de la capacidad del marxismo para expresar los cambios del mundo contemporáneo. Ya no compartíamos un idioma común en el que nos podíamos explicar o incluso expresar nuestros desacuerdos» (Lyotard, 1990: 98; ES77). En otras palabras, no era que Lyotard estuviera simplemente en desacuerdo con Souyri respecto a unos determinados conceptos, un método o un análisis, sino que sus posiciones teóricas habían devenido inconmensurables, carentes de un vocabulario y un lenguaje comunes, de manera que el diálogo se había convertido en

algo excesivamente difícil. Pierre Souyri, el famoso historiador autor del libro Revolución y contrarrevolución en China, sostenía, frente a Lyotard, que «los problemas a los que nos enfrentamos no están, a mis ojos, mal planteados ni son imposibles de resolver dentro del marco de los conceptos marxistas» (Lyotard, 1990: 96; ES75). Pero, entonces, si tanto se había alejado del marxismo, ¿dónde se encontraba en realidad Lyotard? La respuesta la encontramos en la expresión que acuña para su libro de 1974: la economía libidinal.

Ir de Marx a Freud es una operación relativamente común entre los años veinte y los años setenta del siglo pasado. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y de los intelectuales cercanos ya había defendido la complementación del marxismo con las teorías psicoanalíticas en el llamado «freudomarxismo», como fue el caso de Wilhem Reich, de Eric Fromm o de Herbert Marcuse. Pero la necesidad de completar las explicaciones del marxismo con la teoría de la economía de las pulsiones freudiana o lacaniana fue mucho más amplia y la leemos en Adorno, en Deleuze y Guattari, e incluso en Louis Althusser, o más recientemente en Slavoj Žižek. El sentido de la operación teórica de Lyotard no es, entonces, especialmente original en el año 1974. Consiste en reconocer el papel central del cuerpo, del deseo y de lo que denomina intensidades (placer, dolor y ambos) en la economía política y en la elaboración de la correspondiente crítica a éste. La economía libidinal no está limitada al cuerpo orgánico, «se extiende más allá de la pretendida frontera porque palabras, libros, nutrientes, imágenes, miradas, partes del cuerpo, herramientas y máquinas, animales, sonidos, gestos, pueden ser invertidos; y así funcionan como regiones cargadas y como canales de circulación» (Lyotard, 1973b: 157-158, ES177). Tenemos, así, un «Marx libidinal» (Lyotard, 1974: 117), en el que la producción, distribución y consumo es básicamente de energías que cristalizan en figuras libidinales. Así,

podemos imaginar cualquier sociedad como un conjunto de personas gobernadas por un sistema, la función del cual sería regular la entrada, la distribución y la eliminación de la energía que este conjunto consume para existir. La institución, lejos de ser sólo

lo que se presenta como tal al observador, sería en general cualquier formación estable, explícita o no, que transforma energía relacionada en energía ligada en un campo dado de circulación de objetos (el campo lingüístico, el campo matrimonial, el campo económico, etc.). La conclusión es que toda economía libidinal es una economía política, y a la inversa. (Lyotard, 1974: ES131)

Así, ofrece una crítica de la «falsa conciencia» de Marx y afirma que la clase obrera del siglo XIX disfrutó de una parte del proceso de industrialización.

Los escritos de Lyotard sobre economía libidinal son una elaboración de nuestros intentos de vivir con el rechazo de todos los principios religiosos y morales, a través de un socavamiento de las estructuras asociadas. Las estructuras esconden intensidades libidinales, mientras que los sentimientos y los deseos intensos nos alejan de las estructuras fijadas. No obstante, no puede haber intensidades ni deseos sin estructuras, porque no habría el sueño de escapar de las estructuras represivas si estas estructuras no existieran. La energía libidinal proviene de esta intervención disruptiva de eventos externos en estructuras que buscan el orden y la autocontención.

La propuesta filosófica de La economía libidinal tenía tres inconvenientes notables. En primer lugar, por el texto mismo. Porque Lyotard escogió hacer un experimento literario y el libro resulta no solamente de difícil lectura, sino a menudo pretencioso, arrogante, absolutamente elitista, y a ratos insoportablemente egotista, además de incomprensible en muchos pasajes; cualquiera que abra el libro y empiece a leer las primeras páginas verá que aún me quedo corto. En segundo lugar, aunque la forma literaria lo oculta sibilinamente, de hecho, el programa de la economía libidinal acaba resultando una peculiar teoría totalizadora que pretende subsumir toda la realidad bajo su propuesta explicativa, que es aquello que Lyotard criticaba del marxismo y lo que fue su razón fundamental para abandonarlo. Y, en tercer lugar, la filosofía política que implicaba esta propuesta era de tal ambigüedad que podía aceptar casi cualquier cosa, desde el pesimismo radical por el inevitable carácter represivo de las instituciones —el malestar en la

cultura de Freud— hasta el optimismo orgiástico sesentayochista por el flujo vital afirmativo que se encuentra dentro de todos los sistemas y que los mueve a transformarse y a producir nuevas intensidades. Años después, Lyotard expresará su distancia respecto a Economía libidinal, celebrando que hubiera tenido pocos lectores, que a la mayoría no les hubiera gustado y que pasara por una pieza desvergonzada, falta de modestia y una provocación (Lyotard, 1990: 34, ES30). Por desgracia,

el no seguir nada sino las intensidades de los afectos no nos permite separar el trigo de la paja. Debido a que todo tiene un valor según su fuerza energética, la ley podría no existir y el monje podría en realidad ser un diablo […] El monje en el que intenté convertirme debería haberse recordado a sí mismo que el paganismo polimórfico de la exploración y la explotación de toda la gama de formas intensivas podían haber sido arrastradas fácilmente a la permisividad sin ley, suscitando la violencia y el terror. Desde luego, aún no me había recuperado de la tentación de la indiferencia. (Lyotard, 1990: 35-36, ES31-32)

Los años setenta vieron suficientes ejemplos de este deslizamiento hacia la violencia y el terror, como las Brigadas Rojas en Italia o la Baader-Meinhof en Alemania. No obstante, Lyotard inició un nuevo cambio de vías teóricas que lo libró de caer en la indiferencia de su primera juventud.

Posmodernidad

El año 1975 fue un momento de cambio de vías para Lyotard: abandonó su filosofía de las intensidades libidinales porque no le permitía «formular el problema de la injusticia», reflexionar sobre la legitimidad de las narraciones o, aún más importante, pensar a fondo el mal ético. Bajo la influencia de Wittgenstein y otros pensadores analíticos, su investigación se centró desde ese momento en el análisis de los «juegos de lenguaje», la multiplicidad e inconmensurabilidad de los cuales invalida cualquier pretensión de unidad bajo la autoridad de un metalenguaje o de una «gran narrativa» totalizadora. Para contrarrestar este «terror» especulativo, que representa la «injusticia absoluta», es necesario mantener la irreductible pluralidad de juegos de lenguaje, establecer una «justicia de multiplicidades» que «requiere que la singularidad de cada juego sea respetada» (Lyotard, 1979b: 189). En La condición posmoderna (Lyotard, 1979a), esta idea se encuentra situada históricamente: el moderno mecanismo de legitimación basado en la hegemonía de una metanarrativa de emancipación, que indudablemente ha entrado en una crisis irreversible, se sustituye por la alternativa posmoderna, que se basa en la pluralidad de las «pequeñas narraciones», «la atomización de las redes sociales en redes flexibles del lenguaje», que admitirán la «paralogía» (formas de razonamiento diferentes de las lógicas habituales), la invención, la creatividad y el desacuerdo.

Entre los años 1979 y 1988 el pensamiento de Lyotard llega, digámoslo así, a su madurez y en estos años extraordinariamente productivos su pensamiento alcanza el máximo reconocimiento internacional debido a una obra que él consideraba muy menor dentro del conjunto de su producción teórica. El año 1979 es un año clave en la historia contemporánea.[3] Hay una serie de fechas que son decisivas para todo lo que vendrá después, incluyendo, por supuesto, la filosofía. Empieza la lucha de clases desde arriba que se inició con la elección de la señora Margaret Thatcher como primera

ministra del Reino Unido y, al año siguiente, de Ronald Reagan como presidente de los Estados Unidos de Norteamérica. Se inaugura la gran ola neoliberal y la globalización en la que, incluso después de la Gran Crisis de 2008, nos encontramos aún. Esta ofensiva ideológica es posible gracias a la derrota de la izquierda, los restos de la cual aceptan durante los años setenta que el capitalismo no se puede abolir y se disponen a administrarlo del modo más amable posible. La socialdemocracia alemana ya había sustituido a Marx por Popper como filósofo de referencia en 1975. También 1979 es el año en que Felipe González hace su célebre proclamación de «hay que ser socialistas antes que marxistas». Los comunistas del sur de Europa, que habían sido partidos fuertes, se embarcan en un movimiento hacia la derecha conocido entonces como «eurocomunismo» y que los llevará poco a poco a la indiferenciación respecto al reformismo conservador de la socialdemocracia, o a la insignificancia. La izquierda, esto es, se derechiza. El año 1979 es, también, el año de la revolución islámica en Irán. Éste fue un fenómeno de bastante trascendencia entonces, porque Irán era un país aparentemente muy occidentalizado, dentro de un proceso de modernización equivalente al de otros países como España y donde, de repente, se produjo una revolución que instauró un estado teológico dirigido por los ayatolás y los mullahs. Si alguien, después de la guerra, había conseguido recuperar por unos instantes la fe en el progreso a pesar del panorama político mundial, la revolución iraní llegó para liquidar sus últimos restos.

La publicación en 1979 de La condición posmoderna, un informe encargado a Lyotard por el Consejo de Universidades del Gobierno de Quebec sobre el estado del conocimiento a finales del siglo XX, le procuró un enorme reconocimiento internacional y contribuyó a la popularización del término «posmoderno» de manera decisiva. Con este término se puso nombre a la conciencia de que los tiempos estaban cambiando radicalmente en un sentido que cuestionaba la creencia en el progreso y en la promesa de emancipación. Asimismo, 1979 no es solamente el año de la publicación de La condición posmoderna, sino de otro libro de importancia quizás superior a éste, que al fin y al cabo, él mismo califica de «escrito de circunstancias» (Lyotard, 1979a: 9, ES11). Me refiero al título Au juste, literalmente «a lo justo», de la expresión «de lo verdadero a lo justo», de los enunciados denotativos a los prescriptivos. Como

hemos dicho al inicio de este capítulo, una razón fundamental por la cual Lyotard abandona su filosofía libidinal fue que no le permitía plantear la cuestión de la injusticia. Los sujetos de la economía libidinal que están siempre transgrediendo normas y cuestionándose estructuras institucionales no se preguntaban por las consecuencias injustas de sus acciones, sino que las aceptaban nietzscheanamente como parte de la vida. En la segunda mitad de los setenta Lyotard cambia de opinión. Au juste, un libro que recoge diversas jornadas de diálogos mantenidos con Jean-Loup Thébaud, filósofo y redactor de la revista Esprit y veinticinco años más joven que Lyotard, trata del problema de la falta de criterios para juzgar, especialmente en términos ético-políticos, cuando es inevitable hacerlo. «Juzgamos sin criterio. Nos encontramos en la posición del prudente aristotélico, que juzga lo justo y lo injusto sin tener el menor criterio» (1979b: 30), afirma Lyotard.

Para nosotros los modernos… las prescripciones están sujetas a discusión, pero no en el sentido de que discutiendo se encontrará la más justa, sino en la medida en que, al contrario, la prescripción no puede estar fundada, y en que entre los enunciados que explican algo, o que la describen, en una palabra, los enunciados que son denotativos, por un lado y, por el otro, el enunciado prescriptivo, siempre hay algo que decir. Se cambia de juego de lenguaje. Se describe un modelo de estrategia, de sociedad, de economía, y cuando se pasa a las prescripciones, se ha saltado a otro juego de lenguaje. No tenemos criterio, pero se precisa una decisión. (Lyotard, 1979b: 35)

Para pensar esta capacidad de juzgar, Lyotard recurre a la tercera crítica kantiana, en ese momento filtrada por Nietzsche. La capacidad de juzgar es interpretada desde el concepto de imaginación, «una imaginación que es constituyente. No es solamente una capacidad de juzgar, es una fuerza para inventar criterios». Como en el caso de Nietzsche, el modelo en última instancia es estético, el del artista moderno que inventa sus propias reglas, como el genio kantiano que crea reglas para el arte, para artistas que no son geniales y que sólo reproducen lo que inventan

los genios. «La tentativa de Nietzsche, sea exitosa o no, el esfuerzo de Kant en la tercera Crítica, seguramente son intentos de elaborar una capacidad de juzgar, como éste dice, una habilidad para poner en perspectiva, como lo formula Nietzsche. […] Tengo un criterio, la ausencia de criterio» (Lyotard, 1979b: 36-7). En este momento, Lyotard introduce un concepto metafórico para entender su posición: el concepto de paganismo. Como los clásicos griegos y romanos, que tenían todo tipo de dioses, el presente necesita, después de la era de las religiones y las sectas totalitarias, el imperativo que soyons païens! (¡seamos paganos!). Es un imperativo hipotético, no categórico, una prescripción sin fundamento trascendente, claro. Es el imperativo de una «situación en la que, sin criterios, se juzga, no solamente en materia de verdad, sino también en materia de belleza (de eficacia estética), y también en materia de justicia, es decir, de política y de ética. Esto es lo que quiero decir con "paganismo"» (Lyotard, 1979b: 33). Esta noción de paganismo ya la había introducido en sus libros Rudiments païens: Genre dissertatif (1977a) e Instructions païennes (1977c), un par de colecciones de textos de la época de transición de la filosofía libidinal a su pensamiento de madurez, y que sostiene que como los paganos, que afirman la multiplicidad de dioses y cultos, debemos afirmar la multiplicidad de discursos y los retos, debemos reírnos de las afirmaciones totalizadoras y fundacionales que inducen a la preocupación por lo verdadero. Al mostrar que, si los discursos tienen una fuerza, se la deben menos a su poder de convicción que a su poder de invención, Lyotard busca no tanto rechazar la teoría como repensarla de acuerdo con una lógica completamente diferente, tolerante con las singularidades. Por tanto, la intención no es irracionalista, es en realidad del todo política. Atacar la posición de autoridad de la teoría, reivindicar la inventiva, es abrir un nuevo terreno para la práctica política desacoplándola de lo verdadero. Desmontar la idea de la autoridad última es afirmar la decadencia de la finalidad y del poder central que la organiza, es pensar en un tiempo abierto al evento y a la intensidad.

El paganismo, sin embargo, y la «justicia de las multiplicidades», la justicia al singular, no dejan de tener problemas, porque implican una multiplicidad de justicias que en el extremo se hace dudosa, dada la inevitable fuerza trascendente que ponemos en cualquier elocución en la que apelamos a la justicia. Cuando decimos que

«esto es injusto», por ejemplo, en el caso de una violación, no estamos diciendo que esto es injusto en este caso, en nuestra sociedad o en este momento histórico concreto, sino que implícitamente planteamos una pretensión de validez de nuestra elocución que trasciende el tiempo y el espacio. Si algo es injusto lo es ahora y en cualquier momento del pasado y del futuro, aquí y en cualquier otro lugar. La justicia trasciende las costumbres. «No matarás» es una prescripción válida que admite excepciones en ciertas circunstancias y, entonces, ¿matar puede ser justo? Esto es lo que se plantea en la cuarta jornada de las conversaciones entre Lyotard y Thébaud (Lyotard, 1979b: 117-158). La posición de Lyotard está aquí inspirada por el judaísmo y por el pensamiento de Lévinas. Lyotard sostiene que «no matarás» es una prescripción cristiana y que los judíos la han matizado siempre, ya que siempre han admitido que se puede matar para restablecer la justicia, cosa que también han admitido los cristianos, sin duda. Sin embargo, más allá de las excepciones, subsiste el problema de la validez universal de la prescripción, de la ley general de la justicia. Lyotard se inspira en el judaísmo donde el carácter obligatorio de la ley no se basa en un fundamento. Cuando Abraham se dispone a matar a Isaac no dice «lo hago por el bien de Israel» o «por mi bien». La obligatoriedad de las prescripciones en el judaísmo no está fundamentada en una determinada ontología, ser justo es aventurarse a hacer una hipótesis sobre lo que se debe hacer frente a una pluralidad de posibilidades. Esto se entiende mejor si se piensa desde el lado de lo injusto. ¿Qué es lo injusto? Lo injusto no es lo contrario de lo justo, «sino lo que prohíbe que la pregunta por lo justo y lo injusto se pueda plantear» (Lyotard, 1979b: 128-129). Esto es lo que Lyotard denomina «terror», es decir, la exclusión de la pluralidad de juegos de lenguaje. Esto es lo que pasa con el «terrorismo», que suprime por la violencia, como en las guerras, la pluralidad de los juegos de lenguaje para imponer uno solo.

Estas conversaciones con Thébaud tienen lugar en esos años de plomo de los setenta, cuando en diversos países de Europa aparecieron grupos violentos que por medio de asesinatos selectivos y bombas en los grandes almacenes o en las estaciones de tren impusieron el terror. La Rote Armee Fraktion —el grupo Baader-Meinhof—, las Brigadas Rojas italianas, los palestinos en Múnich, ETA en España, campan por una Europa que no entiende qué esta

ocurriendo y que rechaza política y moralmente este tipo de acciones con unos sentimientos y convicciones muy fuertes, en general. Contra esta realidad, Lyotard nos quiere hacer ver que lo verdaderamente injusto es la pretensión de eliminar la perpetua discusión sobre lo justo y lo injusto para imponer un solo juego de lenguaje. Pero aquí Lyotard se encuentra atrapado de lleno en su relativismo. La gente suele entender que la justicia y la injusticia de morir indiscriminadamente por el estallido de una bomba que han puesto unos individuos para combatir el capitalismo no es nada relativo, es algo con una pretensión absoluta de validez. Durante toda la conversación Thébaud le dice a Lyotard: «¿Qué hacemos con una tesis como ésta: "es injusto, me rebelo"? ¿Cómo se puede decir esto si no se sabe qué es justo y qué es injusto? ¿Si la determinación de lo justo es objeto de debates sofísticos perpetuos?» (Lyotard, 1979b: 128). Como dice Thébaud, las personas desarrollan un fuerte sentido de lo que es injusto social y políticamente, y se rebelan en protesta. La injusticia, para Lyotard, resulta de imponer la voluntad a los demás para que no puedan entrar en este debate perpetuo; pero Thébaud no encuentra demasiado convincente esta solución tan pragmática y sigue, claramente, en búsqueda de algo más tradicional y firme para justificar la adopción de acciones (por tanto, su preocupación sobre lo que «garantiza» nuestros juicios, o nos da «derecho» a hacerlos). Llega a arrancarle a Lyotard que la idea de justicia y de injusticia plantea una trascendencia, pero una trascendencia vacía, interna a cada juego de lenguaje. El relativismo, aun así, impide que la trascendencia, que la obligación, sea realmente vinculante y seguimos, por tanto, sin saber si el asesinato de Aldo Moro o de los viajeros de la estación de Bolonia fueron realmente justos o injustos. Al final, Lyotard sólo puede quejarse —«no lo sé, me estás haciendo hablar más allá de lo que soy capaz de articular» (Lyotard, 1979b: 136)—cuando se ve llevado a pronunciarse sobre el tema: simplemente no hay, desde su perspectiva, ningún significante trascendental al cual podamos apelar para justificar nuestras acciones. En este libro se acaba formulando su convicción de que «no es posible entrar dentro del territorio político sin que se plantee la cuestión de la justicia» (Lyotard, 1979b: 177). Sin embargo, su problemática respuesta es la afirmación de una «pluralidad de justicias» a la vez que, paradójicamente, «la justicia de la multiplicidad está asegurada por un prescriptivo de valor universal: observar la justicia singular de

cada juego […] autoriza la violencia que acompaña el trabajo de la imaginación pero prohíbe el terror, es decir, la amenaza de muerte de los partners» (Lyotard, 1979b: 188-189). En cualquier caso, Lyotard no se hizo famoso por defender el paganismo relativista de Au juste y sus ambiguos razonamientos sobre el terrorismo real de la época. Abandonó el paganismo en favor del posmodernismo.

La condición posmoderna trata de las nuevas condiciones de existencia de los saberes en las sociedades informatizadas y tiene una tesis principal que cristaliza una intuición que Lyotard ya tenía desde los tiempos de sus escritos sobre la guerra de los argelinos, a saber: la del final de los grandes relatos o metarrelatos legitimadores de los discursos y, por ende, de las prácticas asociadas. Lyotard define como posmoderno «el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del final del siglo XIX». Modernas eran aquellas prácticas culturales que se legitimaban recurriendo a un metadiscurso o gran relato «como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador […] Simplificando al máximo, se tiene por "posmoderna" la incredulidad con respecto a los metarrelatos» (Lyotard, 1979a: 7; ES10). Esto significa que la condición posmoderna del pintor es que ya no puede legitimarse porque su trabajo forme parte del movimiento de la historia hacia el socialismo o el comunismo; el científico ya no puede justificarse recurriendo a discursos de cariz ilustrado sobre el progreso de la ciencia como Razón, ni los intelectuales o los educadores por su contribución a la emancipación de la humanidad. Cabe recordar que este librito de poco más de cien páginas fue un informe sobre la condición de los saberes, escrito para ayudar al Ministerio de Educación de Quebec a preparar una reforma educativa que contribuyera a formar adecuadamente a los ciudadanos de finales del siglo XX y principios del nuevo milenio. El libro se basa en una cantidad impresionante de literatura sobre las ciencias, la informática, la sociología y la economía, la antropología y la politología, pero pese a su carácter interdisciplinario, no es un libro «de experto», sino el libro de un filósofo, un libro que hace preguntas, fundamentalmente, más que dar respuestas y ofrecer resultados.

Una primera constatación que hace Lyotard tiene que ver con lo que

llama la informatización de las sociedades avanzadas. Esto quiere decir que el flujo de información y conocimientos, su producción, distribución, almacenaje y el acceso a éstos, están experimentando una profunda transformación con relación a la situación en la cual se encontraban la información y los saberes en las sociedades anteriores a estos nuevos procesos de informatización. Pese a que este libro esté escrito antes de la aparición del correo electrónico, de internet y de Google, Lyotard no duda que la nueva cultura digital cambiará para siempre el mundo, con importantes consecuencias políticas. Para él, la primera de estas consecuencias tiene que ver con lo que denominará el problema de la legitimación. La legitimación de los saberes es parecida a la legitimación de las leyes civiles. Supongamos que una determinada categoría de ciudadanos debe realizar un tipo de acción concreta. La legitimación es el proceso mediante el cual un legislador se siente autorizado a promulgar esta ley como una norma. Si cogemos un enunciado científico, lo encontraremos sometido a la regla según la cual para que sea científico debe cumplir ciertas condiciones (coherencia, basarse en la experiencia, etc.). Así un discurso científico debe pasar también por un proceso de legitimación por el cual un «legislador» está autorizado a prescribir las condiciones bajo las cuales pueda ser reconocido por parte de la comunidad científica. Esto significa que, desde Platón, la cuestión de la legitimación de la ciencia quedó indisociablemente vinculada a la legitimación del legislador. El derecho a decidir sobre lo que es verdadero no es independiente del derecho de decidir lo que es justo. El caso es que «hay un hermanamiento entre el tipo de lenguaje que se llama ciencia y ese otro que se llama ética y política» (Lyotard, 1979a: 20; ES23). Al fin y al cabo, «saber y poder son las dos caras de una misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno» (Lyotard, 1979a: 20; ES24).

Con objeto de analizar este problema político de la legitimación de los saberes una vez privados del recurso a los metarrelatos, lo primero que hace Lyotard es esbozar una filosofía del lenguaje basada en el segundo Wittgenstein y su noción de juegos de lenguaje. Después de distanciarse de la concepción pictográfica del lenguaje de su primera obra, el célebre Tractatus de 1921,

Wittgenstein desarrolló una segunda concepción totalmente distinta, centrada en la pragmática, según la cual el significado es una función del uso. El lenguaje, por tanto, no es una representación del mundo, sino que es un elemento práctico de una forma de vida integrada por una multitud de juegos de lenguaje, cada uno de los cuales va ligado a una determinada práctica como por ejemplo informar, explicar, dar órdenes, dar instrucciones, prometer, recomendar, rogar, afirmar, pedir, etc. Explicar una sentencia filosófica en un seminario para estudiantes es un juego de lenguaje, diferente al de declarar en un juicio, o al de declarar esposos durante una boda, o al de dar instrucciones para el aterrizaje a un piloto. Una lengua cualquiera es como una gran ciudad con todo tipo de barrios, algunos muy antiguos y que se han modificado y rehecho muchas veces, otros son barrios completamente nuevos, racionales y anchos. Sin embargo, Lyotard distingue tres grandes clases de enunciados o frases. Los enunciados descriptivos o denotativos, propios de la ciencia y que pretenden describir el estado de las cosas en el mundo, por ejemplo, «las moléculas de agua están formadas por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno». Los enunciados prescriptivos que ordenan como deben ser las cosas en el mundo o qué se debe hacer, como por ejemplo «hay que distinguir entre violación y agresión sexual». Y, finalmente, los enunciados performativos, que tienen la virtud de producir como efecto lo que anuncian, como cuando en una boda quien está autorizado dice «os declaro cónyuges». Tanto para Wittgenstein como para Lyotard, los juegos de lenguaje son heterogéneos, inconmensurables, y un juego de lenguaje no puede ser traducido a otro juego de lenguaje. Por ejemplo, no podemos deducir lo que debe ser (lo que es prescriptivo) a partir de lo que es (lo que es descriptivo), de otro modo incurrimos en la llamada falacia naturalista.

Lyotard escogió el modelo de los juegos de lenguaje porque representa también un modelo de sociedad —o más bien de vínculo social— diferente de los modelos típicamente modernos donde la sociedad se ve o bien como una unidad funcional —como en la sociología conservadora tipo Talcott Parsons o en el funcionalismo de Niklas Luhmann, por ejemplo— o bien se ve como dividida en dos, como es el caso de todas las escuelas marxistas. Para su modelo de sociedad posmoderna la metáfora de la ciudad y de una

multiplicidad de juegos de lenguaje le permiten a Lyotard escapar de los discursos que solamente ven una decadencia de los vínculos sociales tradicionales y sostienen que se va hacia una masa compuesta de átomos individuales empujados a un movimiento browniano absurdo. La multiplicidad de los juegos de lenguaje incluye la persistencia del vínculo social con reglas compartidas.

Los elementos que constituyen los barrios de esta ciudad que es la lengua son los juegos de lenguaje donde los diversos tipos de enunciados o frases deben poder determinarse con una serie de reglas que especifiquen tanto sus propiedades como el uso que podemos hacer de ellos, exactamente del mismo modo que el juego del ajedrez viene definido por un conjunto de reglas que determinan tanto las propiedades de las piezas como la manera adecuada de moverlas. Así, las reglas de los juegos de lenguaje no tienen legitimación por ellas mismas, sino que son objeto de un contrato explícito o implícito entre los jugadores. Las reglas son necesarias para la existencia del juego y la más mínima modificación de una regla transforma la naturaleza del juego. Una jugada que no sigue las reglas no pertenece tampoco al juego. Según esta concepción, todo enunciado es una «jugada» y «hablar es combatir, en el sentido de jugar, y los actos del lenguaje forman parte de una agonística general». Ahora bien, los juegos, como las casas y los barrios de una ciudad, cambian y crecen. En este sentido, la categoría de invención (la creatividad) es central para Lyotard y su teoría de la posmodernidad. Refiriéndose al carácter agonal de los juegos de lenguaje, escribe:

Eso no significa necesariamente que se juegue para ganar. Se puede hacer una jugada por el placer de inventarla: ¿qué otra cosa existe en el trabajo de hostigamiento de la lengua que llevan a cabo el habla popular o la literatura? La invención continua de giros, de palabras y de sentidos que, en el plano del habla, es lo que hace evolucionar la lengua. (Lyotard, 1979a: 23, ES27-28)

Este aspecto de la creatividad del lenguaje, de la invención dentro de los juegos o de la invención de los juegos mismos, no se

encuentra demasiado explicitado en Wittgenstein, pero en cambio es central en las concepciones de Heidegger y la hermenéutica y de todos los postestructuralistas franceses. De hecho, para Lyotard, la posmodernidad es, en realidad, el momento de la invención y la creatividad dentro de la modernidad, una idea que sólo explicitará claramente en otro texto, central para entender La condición posmoderna. Se trata del texto en forma de carta «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es lo posmoderno?», escrito en 1982 y que apareció como el primer capítulo del libro La posmodernidad (explicada a los niños) (1986b). Allí vemos que, como casi siempre en Lyotard, el modelo que tiene en mente es de carácter estético-artístico. Al final de este texto, intentando definir lo posmoderno, escribe:

Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya posmoderna […] Un artista, un escritor posmoderno, están en la situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio de un juicio determinante, por la aplicación a este texto, a esta obra, de categorías conocidas. Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investigan. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que habrá sido hecho. De ahí que la obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento; de ahí también que lleguen demasiado tarde para su autor, o, lo que viene a ser lo mismo, que su puesta en obra comience siempre demasiado pronto. Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (pos) anterior (modo). Pienso que el ensayo (Montaigne) es posmoderno, y el fragmento (el Athäeneum) moderno. (Lyotard, 1986b: 24-27, ES23-26)

Lyotard, en consecuencia, fue en realidad un modernista tardío, al igual que Habermas, pero atento a los momentos de la invención, de los eventos y de los desacuerdos, no a los momentos de entendimiento y consenso como este último.

En La condición posmoderna, sin embargo, la posmodernidad aparece más bien como una época después de la modernidad y no

como el momento naciente y creativo de ésta, y siempre presente. Esta ambigüedad de la categoría fue parte central, sin duda, de su recepción y de los motivos de las discusiones que el libro generó. En cualquier caso, empero, la invención era central en su análisis de la condición posmoderna de los saberes y de su legitimación. El siglo XX, según Lyotard, vio como se producía una progresiva deslegitimación de los grandes relatos de legitimación del saber que fueron dominantes desde la Ilustración. De estos relatos dos son los principales, el del héroe de la libertad y el del héroe del conocimiento. El primero fija la humanidad como sujeto. Todos los pueblos tienen derecho a la ciencia. Si el sujeto social no es el sujeto del saber científico es porque lo impiden los sacerdotes y los tiranos. Éste es el relato implícito en la política de la enseñanza a todos los niveles en la República francesa desde los tiempos de Napoleón, especialmente el de las grandes Écoles. Las instituciones educativas están al servicio del pueblo, del Estado. La legitimación de las prácticas e instituciones educativas es político-estatal y se refiere al héroe de la libertad introducido por la Revolución. El segundo ejemplo fundamental de legitimación es la universidad humboldtiana, ese modelo que ha estado funcionando hasta el último tercio del siglo XX y que aún no ha sido sustituido por uno nuevo en la actualidad. La institución universitaria tiene como meta la generación autónoma de conocimientos científicos, pero a la vez debe responder al carácter intelectual natural de la nación alemana y, por tanto, debe dirigirse a su «formación (Bildung) espiritual y moral», según escribe Wilhelm von Humboldt en su famoso texto fundacional de 1810 (1956: 377). La legitimación, en este caso, es más bien filosófico-especulativa (como la de los otros grandes legitimadores de la universidad alemana Fichte, Schelling, Schleiermacher o Hegel) y se refiere al héroe del conocimiento que está potencialmente en el carácter de la nación alemana. Pero estos grandes relatos, como decíamos, ya no los cree nadie hoy. La última tentativa de legitimación de la universidad alemana en la tradición especulativa fue el famoso discurso de Heidegger de 1933 en su toma de posesión como rector de la Universidad de Freiburg. Un desgraciado episodio donde el pueblo alemán aparece como el pueblo histórico-espiritual cuyo destino es cuestionar el Ser. La universidad se encargaría de asegurar el metasaber de los tres servicios que debe cumplir al pueblo —trabajo, defensa y saber—, que ya no tienen que ver con la emancipación de la humanidad sino

con realizar su «auténtico mundo espiritual del pueblo, que es conservar en lo más profundo sus fuerzas de la tierra y de la sangre».

Una vez deslegitimados todos los grandes relatos, ¿cómo se pueden legitimar los saberes y las prácticas científicas y académicas? De entrada, Lyotard introduce una distinción entre dos grandes tipos de conocimiento o saber: en primer lugar, el saber narrativo, que era el típico de las sociedades tradicionales y se basa en contar historias, a menudo en forma de ritual, con música y danza. El saber narrativo no necesita legitimación. Su legitimación es inmediata en el seno de la narrativa misma, en la «intemporalidad» de la narrativa como tradición duradera, es narrada por gente que la escuchó una vez en boca de anteriores oyentes, a quienes un día se les contó también, y así sucesivamente. No viene al caso cuestionarla. De hecho, Lyotard sugiere que hay una inconmensurabilidad entre la cuestión de la legitimación y la autoridad del conocimiento narrativo.

En segundo lugar, tenemos el saber científico que es el dominante en la sociedad posmoderna y que sí que requiere legitimación. En esta sociedad, el saber narrativo no es reconocido como legítimo. En este punto, uno de los propósitos de Lyotard es, frente al creciente dominio de los saberes científicos, reivindicar la importancia de los saberes narrativos en el contexto posmoderno donde son menospreciados. Como veremos un poco más adelante, lo que hará es defender los «pequeños relatos». En cualquier caso, ¿cómo se legitiman los saberes científicos en la posmodernidad? La respuesta de Lyotard es: a través de la performatividad. Aquí performatividad quiere decir el criterio de la eficacia, el tecnológico, la ratio más eficiente entre el input y el output. Esto se debe a que el desarrollo del capitalismo ha ido convirtiendo progresivamente los conocimientos científicos en una fuerza productiva fundamental, en un factor económico decisivo, de manera que Lyotard llega a sostener que algún día las guerras se harán a causa de la información y el conocimiento (Lyotard, 1979a: 15; ES17). El saber ha devenido actualmente una mercancía que se puede vender y comprar y que se consume para generar nuevas mercancías y productos. La producción de conocimiento, por tanto, ya no está dirigida a una aspiración de verdad, sino solamente a su utilidad performativa.

El Estado y/o la empresa abandona el relato de legitimación idealista o humanista para justificar el nuevo objetivo: en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día, el único objetivo creíble es el poder. No se compran sabios, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder. (Lyotard, 1979a: 76; ES86)

La relación entre la ciencia y la técnica se invierte; la verdad se somete a la performatividad. Así, los sectores de investigación que no pueden defender su contribución a la optimización del sistema, aunque ésta sea indirecta, son abandonados por el flujo del crédito. El criterio de la performatividad se ha convertido en el primer criterio para financiar cualquier proyecto y cualquier centro de investigación. Todo esto tiene efectos sobre la educación. Hoy los estudiantes ya no se preguntan si alguna cosa es verdad, sino para qué sirve. Lyotard cree que la informatización y la legitimación del conocimiento según el criterio de la performatividad ha lanzado a la papelera la idea de que la absorción de conocimiento es inseparable de la formación de las mentes. En un futuro próximo, predice, la educación ya no se dará «en bloque» a las personas durante su juventud como preparación para la vida. Más bien, será un proceso continuo de aprendizaje que resultará esencial para sus respectivas profesiones. Los cuarenta años que han transcurrido desde que Lyotard escribía sobre los fenómenos de legitimación a través de la performatividad no han hecho otra cosa que confirmar su diagnóstico más allá de cualquier duda.

Lyotard no cree que las innovaciones que predice en la enseñanza posmoderna deban tener un efecto necesariamente perjudicial sobre el conocimiento. Pero ve un problema con la legitimación del conocimiento por medio de la performatividad. Este problema reside en el ámbito de la investigación. La legitimación a través de la performatividad se presta a lo que Lyotard denomina «terrorismo»: la exclusión de jugadores de los juegos de lenguaje o la completa exclusión de algunos juegos (Lyotard, 1979a: 103, ES114). La mayoría de los verdaderos «descubrimientos», argumenta Lyotard, son descubrimientos en virtud del hecho de ser

tan radicales que cambiaron las reglas del juego; ni siquiera pueden articularse dentro de las reglas del juego «dominante» (que es dominante porque dibuja el consenso de las opiniones). Muchos descubrimientos no encuentran un uso hasta mucho después de tener lugar y, por tanto, pueden parecer de poco valor según el criterio de performatividad. Además, por razones económicas, la legitimación según performatividad tiende a seguir la opinión del consenso, es decir, a apoyar aquello que para la mayoría de los expertos es percibido como lo que goza de una relación input/output más eficiente se considera, con más probabilidad, lo más eficiente performativamente y, por tanto, lo más seguro para la inversión. Así resulta que la legitimación performativa es a menudo contraria a los intereses de la investigación.

Frente a la legitimación por la performatividad Lyotard propone una legitimación por la «paralogía». La paralogía se opone a la homología, es decir, al consenso y al orden. La paralogía es un método o proceso de razonamiento que contradice las reglas lógicas o las fórmulas consensuadas, es un razonamiento «desordenado», cuestionador de la lógica consuetudinaria, es un «antimétodo». La paralogía está más allá o contra la Razón. La invención y la creatividad son a menudo paralógicas porque se saltan las reglas de los juegos de lenguaje, o se inventan juegos nuevos. Por tanto, Lyotard no propone volver a reivindicar la verdad como parte de un gran relato, sino que reivindica los «pequeños relatos» como forma que adopta la invención imaginativa, también en el ámbito de la ciencia (Lyotard, 1979a: 98; ES109). El penúltimo capítulo de La condición posmoderna está dedicado a un rápido repaso de las formas posmodernas de la ciencia como investigación de inestabilidades, con la cual cosa apunta a lo que entonces eran las investigaciones recientes sobre la teoría de los fractales de Benoît Mandelbrot, la teoría de las catástrofes de René Thom y la investigación de inestabilidades más que de regularidades dentro de los sistemas. Siguiendo hasta cierto punto las filosofías de la ciencia de Kuhn y Feyerabend, Lyotard argumenta que la ciencia es un juego de lenguaje donde la paralogía es fundamental y, por tanto, el criterio de performatividad le resulta contraproducente porque a menudo impide la aparición de lo desconocido e imprevisto y sólo promueve aquello que es beneficioso para el capital. Sólo la defensa de la paralogía puede resistir la tendencia dominante hacia la que

apunta la informatización de las sociedades capitalistas contemporáneas: «conseguir el control y la regulación» (Lyotard, 1979a: 107; ES118). Pero Lyotard no ve esto como un negro destino inevitable, al contrario, porque la informatización también puede ser útil para procurar las informaciones que son necesarias para decidir con conocimiento de causa, si la evolución de la informática va en la dirección de

que el público tenga acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos. Los juegos de lenguaje serán entonces juegos de información completa en el momento considerado. Pero también serán juegos de suma y sigue, y, por ese hecho, las discusiones nunca se arriesgarán a establecerse sobre posiciones de equilibrio mínimas, por agotamiento de los envites. Pues los envites estarán constituidos entonces por conocimientos (o informaciones, si se quiere) y la reserva de conocimientos, que es la reserva de la lengua en enunciados posibles, es inagotable. Se apunta una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido. (Lyotard, 1979a: 107-108; ES119)

Creo que se puede decir que, cuarenta años después de que formulara estas ideas y pronóstico, Lyotard estaba más bien en lo cierto. Internet, los móviles y las redes permiten juegos de lenguaje que tienden a la completitud, pero también estamos en la época de la posverdad y en la sociedad de control.

En cualquier caso, La condición posmoderna tuvo un gran impacto, muy superior al que Lyotard y su editor podían esperar, y las respuestas y los comentarios a todas estas ideas se multiplicaron. Ninguna de ellas fue tan importante, sin embargo, como la que dio Jürgen Habermas al año siguiente, en 1980 en un discurso pronunciado el 11 de septiembre con ocasión de la concesión del Premio Adorno que otorga la ciudad de Frankfurt. Este discurso fue publicado con el título La modernidad, un proyecto inacabado. Habermas había sido citado críticamente varias veces en el libro de Lyotard, como teórico del consenso, ejemplo del «terror» que excluye la heterogeneidad de los juegos de lenguaje, y ejemplo de

un pensamiento que todavía depende del gran relato de la emancipación. El texto de Habermas es una respuesta a los planteamientos de Lyotard. Como ya se apunta en el título del texto, Habermas no consideraba que hubiera una «condición posmoderna», sino que hay jóvenes pensadores conservadores, viejos conservadores y neoconservadores que nunca han querido —o bien han renunciado— a la modernidad entendida como proyecto. Sin mencionar su nombre, sin embargo, Habermas colocaba a Lyotard entre los jóvenes conservadores franceses como Foucault y Derrida, a los que sí citaba. Para Habermas, los jóvenes conservadores han dejado de creer en el proyecto de la modernidad. Pero ¿qué hay que entender con esta expresión?: «El proyecto de la modernidad, formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consiste en desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho, y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, a la vez, al liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que así manifiestan y aprovecharlas para la praxis, es decir, para una configuración racional de las relaciones vitales» (1990: 42). Es decir, el proyecto de la modernidad es el proyecto de progresar hacia una sociedad de hombres y mujeres libres e iguales, capaces de ser felices, mediante el cultivo de las formas de racionalidad que encarnan la ciencia, la técnica, la moral y el derecho universales, y el arte y la crítica autónomos. Habermas reconoce que el siglo XX no ha dejado mucho espacio para el optimismo ilustrado, pero el problema sigue planteado. «Las opiniones están más divididas que nunca sobre si se mantienen fieles a las intenciones de la Ilustración, por muy rotas que parezcan o si se da por perdido el proyecto de la Modernidad, es decir, si pretenden reducir de tal manera las potencialidades cognitivas en la medida que no confluyan en el progreso técnico, el crecimiento económico y la administración racional, que no pueda afectar a una praxis vital condicionada por unas tradiciones ciegas» (1990: 42). Habermas tacha de jóvenes conservadores a los filósofos franceses como Lyotard porque «se apropian la experiencia estética fundamental de la Modernidad estética, el descubrimiento de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones de la cognición y de la actividad finalística, de todos los imperativos del trabajo y de la utilidad. Y, después de habérselos apropiado, ignoran el mundo moderno. Fundamentan un antimodernismo

irreconciliable con actitudes modernistas» (1990: 52). No estoy seguro de que esta crítica se pueda aplicar a Bataille y otros pensadores franceses, y hay que reconocer que algunos aspectos descriptivos se pueden aplicar a las obras del Lyotard de la primera mitad de los años setenta —Dispositivos pulsionales, Economía libidinal— pero yerra completamente en las conclusiones, porque, si bien es cierto que el pensamiento de Lyotard se caracteriza por una apropiación de la experiencia estética fundamental de la Modernidad, del desorden, la transgresión y el disturbio, es decir, del sujeto descentrado y el rechazo de la posición dominante de la razón instrumental, en su caso, al menos, no hay ignorancia del mundo moderno ni hay antimodernismo, ya que Lyotard fue toda su vida un pensador moderno, como Habermas, sólo que pesimista respecto al carácter inacabado de la modernidad. Habermas no reacciona al gran argumento de La condición posmoderna, es decir, al final de los metarrelatos, seguramente porque siempre ha dado por bueno el gran relato de la emancipación de la humanidad y ha tenido una especie de fe kantiana en la razón comunicativa y su poder de generar acuerdos y consensos. Así, no hubo propiamente una gran discusión a fondo entre Lyotard y Habermas. Esta discusión la llevaron terceros, como por ejemplo Richard Rorty en un famoso artículo (Taylor 2006, II: 352-365).

A pesar de sus enormes diferencias, Habermas y Lyotard compartieron ambos una cierta condición de «kantianos». Después de aquella fase de la filosofía libidinal del sesenta y ocho, Lyotard devino también un kantiano, de un «Kant después de Marx» (Lyotard, 1985b). Pero su Kant será el de la tercera crítica —el de la Crítica de la facultad de juzgar— y el de la llamada «cuarta crítica», la que prefiguran los textos de filosofía de la historia, que son de gran importancia para Lyotard en esta época en la que sus reflexiones sobre la posmodernidad encontrarán continuidad hasta medianos de los ochenta con la publicación de El entusiasmo (1986a) y del libro ya mencionado sobre La posmodernidad (explicada a los niños) (1986b). Estos dos textos son más cercanos a una filosofía de la historia optimista y pesimista a la vez porque, por un lado, se solidariza con el optimismo kantiano del entusiasmo por la llegada de la Revolución Francesa y lo intenta rescatar para los eventos histórico-políticos que se han sucedido desde entonces; pero, por otro lado, evidencia un claro pesimismo respecto a una

humanidad que está al servicio de una complejidad anómica y autónoma de la civilización, propiciada por el desarrollo imparable e hipertrófico de la tecnociencia (Lyotard, 1986b: 121), que recuerda al pesimismo de Kant cuando afirmaba que estamos hechos de una madera tan torcida que es imposible ponerla derecha.

En estos últimos textos, Lyotard hace una crítica de la filosofía de la historia que es también, implícitamente, en sí misma —y aunque no se acabe de articular porque eso contradiría sus tesis básicas— una filosofía de la historia. El discurso sobre el final de los metarrelatos y su sustitución por pequeños relatos es en sí mismo un gran relato sobre el sentido de la historia. Lyotard parece, a veces, una especie de filósofo decadentista, un pesimista que sostiene que «el proyecto moderno (de la realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, "liquidado"» (Lyotard, 1986b: 32; ES30), o cuando habla «de la extinción por la que atravesamos» (Lyotard, 1986b: 53; ES45). Pero en otros momentos, en este mismo texto, mira hacia el futuro con cierta esperanza: «Pasada la época de los intelectuales y de los partidos, será interesante que en uno y otro lado del Atlántico comience, sin presunción, modestamente, a trazarse una línea de resistencia al desfallecimiento moderno» (Lyotard, 1986b: 55; ES47). Gramsci había hablado del pesimismo de la inteligencia y del optimismo de la voluntad. La dualidad del pensamiento de Lyotard puede ser que tenga algo que ver con esta divisa gramsciana. En cualquier caso, hay un optimismo que se articula alrededor de los conceptos de entusiasmo y resistencia. De la lectura intensa de Kant que hace sobre estos años ochenta, Lyotard se fija en una famosa frase de uno de sus últimos escritos, el texto sobre la pregunta por el progreso que apareció en 1797 como un capítulo de El conflicto de las facultades. Allí Kant se pregunta si hay pruebas empíricas de un progreso de la humanidad, hacia mejor, y ciertamente no encuentra ninguna; pero, en cambio, encuentra indicios, señales, síntomas. ¿Y cuáles son estos síntomas? Pues ni más ni menos que los procesos revolucionarios, concretamente la Revolución Francesa. Escribe Kant:

La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera hacerlo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito, y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver—encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo. (Kant, 1798: 85; ES88)

El entusiasmo kantiano, que es «la participación afectiva en el bien», una manifestación emotiva moral, por tanto, desinteresada y universal, es para Lyotard de naturaleza distinta de lo que puede acontecer en el presente posmoderno. En Kant el entusiasmo tenía un fundamento moral, tenía que ver con un sensus communis que apuntaba hacia la humanidad como una comunidad de los fines, era un sentimiento unificador que tenía que ver con lo ideal y con el sentimiento de lo bello, que es el símbolo de lo moral. En cambio, lo que encontramos en los eventos contemporáneos que han suscitado entusiasmo es muy diferente. Lyotard menciona algunos casos: Auschwitz, Budapest 1956, Kolyma y 1968. Cada uno de estos eventos despiertan un sentimiento de atracción y repulsión a la vez, de solidaridad y de horror, cada uno de ellos es un abismo.

Auschwitz, un abismo abierto cuando hay que presentar un objeto capaz de validar la proposición de la idea de los derechos del hombre; Budapest 1956, un abismo abierto frente a la proposición de la idea del derecho de los pueblos; la Kolyma, un abismo abierto frente a la proposición del concepto especulativo (ilusorio) de la dictadura del proletariado; 1968, un abismo abierto frente a la proposición de la ilusión «democrática» que ocultaba la heterogeneidad del poder y de la soberanía. (Lyotard, 1986a: 108-109; ES125)

Este sentimiento de atracción y temor ante el abismo, Kant lo

denominaba en la tercera crítica, sublime. Lo sublime es la experiencia de lo que es superior a nuestras facultades, lo que no se deja reducir a una forma precisa, lo que nos sobrepasa. Si el entusiasmo kantiano se refería a la posibilidad de un fin político moral, el entusiasmo posmoderno, lejos del nihilismo, se refiere a la exploración de una pluralidad de fines que se pueden remitir a una Idea sin renunciar a la hipótesis del progreso:

Al mismo tiempo es menester juzgar sin criterios para sentir dichos abismos y para que el sentimiento se convierta a su vez en un signo de historia. Pero en adelante habría que juzgar esta historia política como si hubiera avanzado un paso más en el progreso, es decir, en la cultura de la habilidad y de la voluntad. Pues no es sólo la idea de un fin lo que se manifestaría en nuestro sentimiento, sino ya la idea de que ese fin consiste en la formación y la exploración libre de las ideas, de que ese fin es el comienzo de una infinitud de finalidades heterogéneas. (Ibid.; ES125)

La metáfora que quizás se usa más para dar a entender lo que quiere decir es la de la fisión del gran núcleo político deliberativo de Kant y en el que hoy aún cree Habermas, que ha estallado en mil elementos, en familias de juegos de lenguaje heterogéneos, en una Babel posmoderna, en un archipiélago. La paradoja es que para Lyotard esto no significa el final de la Idea, ni siquiera el abandono completo del concepto de progreso, sino que ya no se pueden entender bajo un único discurso o juego de lenguaje, sólo desde el respeto de una pluralidad irreductible e ineludible. Es muy importante, para entender al Lyotard maduro, su recuperación del concepto kantiano de Idea. Recordemos que las Ideas, a diferencia de los conceptos del entendimiento, son conceptos de la Razón que no encuentran ninguna correspondencia en la experiencia, son conceptos sin intuición (Dios, Libertad, Inmortalidad, Humanidad, Cosmos). En su diálogo en Au juste ya le dedicó un gran número de páginas. El sublime posmoderno tiene que ver con la Idea kantiana por el hecho de que ésta es irrepresentable, porque por un lado genera el placer de que la razón exceda toda presentación y, por otro lado, genera el dolor de que la imaginación o la sensibilidad no

estén a la altura del concepto y fracasen en alcanzar una síntesis (o el juego libre de la experiencia de lo bello). En las prácticas artísticas esto es evidente:

Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable. (Lyotard, 1986b: 26; ES25)

En las disputas histórico-políticas el entusiasmo es sublime, posmoderno, porque no solamente se fracasa en el intento de presentación de pruebas del progreso, sino que se convierte en una presentación simplemente negativa. El siglo XIX y, sobre todo, el siglo XX, nos ha dado repetidas pruebas de que el progreso de la humanidad hacia lo mejor es ilusorio y, no obstante, la Idea en el sentido kantiano sigue como «horizonte» (Lyotard, 1979b: 147). La Idea no tiene que ver con el conocimiento ni con la verosimilitud. Una Idea puede ser totalmente inverosímil. Sin embargo, abre y regula un campo para el juicio reflexionante, para un pensar creativo que investigue para ir más allá de la experiencia sensible. En otro pasaje lo expone así:

La cuestión es: ¿podemos hacer una política sin la Idea de justicia? Si se responde que sí, entonces, ¿podemos limitarnos a la opinión? Si nos atenemos a la opinión, ésta será precisamente aquello sobre lo que la gente está de acuerdo en decir que es justo. Es decir, la opinión compartida. Es una posición extremadamente peligrosa. Si, al contrario, tomamos una posición kantiana, disponemos de un regulador que es el amparo de la obligación [y que permite] escapar de los terrorismos. (Lyotard, 1979b: 146-147)

La reivindicación del concepto kantiano de Idea está estrechamente ligada a un concepto bastante importante en el pensamiento político de izquierdas desde los años setenta, me refiero al concepto de resistencia. Resistencia a las estructuras de poder tradicionales, resistencia al capitalismo, claro, en una situación donde se ha hecho evidente que los partidos de izquierdas ya no representan más que formas de poder dentro del sistema. Resistencia, sobre todo, a lo que los últimos diez años de su vida denominó «lo inhumano» (Lyotard, 1988a). En los años setenta, la fórmula no tiene nada de original, es la acostumbrada:

> Alternar entre el asedio al Estado y el asedio al capital […] usar las leyes y las instituciones contra el abuso de los empresarios, en los comités de barrio, esa lucha de taller, aquella campaña ecológica […] inventar radios paralelas, enseñanzas fuera de la norma (como en nuestra querida Vincennes), inventar sindicatos de soldados o de prostitutas. (Lyotard, 1977c: 84-85)

En los años ochenta, sin embargo, Lyotard se acerca a una amplia panoplia de intelectuales y teóricos que piensan como formas de resistencia las transformaciones de la vida cotidiana, las micrologías y las micropolíticas donde las prácticas políticas, muy especialmente las inspiradas en el situacionismo, tienen un papel destacado. En el caso de Lyotard la forma de resistencia a la que prestó más atención se encuentra en el cuestionamiento de los grandes relatos, en la resistencia de los pequeños relatos, en la práctica de un tipo de escritura, en fin. Esta posición se pone de manifiesto en diversos lugares a lo largo de su obra. Como ha señalado Alain Badiou en un magnífico ensayo de síntesis sobre la filosofía francesa contemporánea (2012: 16-18), para la mayor parte de los filósofos franceses la filosofía es, antes que nada, un proyecto de escritura, la apuesta por desarrollar un estilo propio, la aventura de crear un lugar de escritura nuevo, la pasión de inventar modos originales de expresión del pensamiento como «línea de resistencia», a saber: «prolongar la línea de la razón en la línea de la escritura» (Lyotard, 1986b: 126). La escritura innovadora como forma de resistencia es una estrategia a la vez universal y singular

y, en cualquier caso, la estrategia principal del filósofo contemporáneo. Más adelante, Lyotard añadirá otra variante a las formas de resistencia, a saber: la de atestiguar. Pero de esta última nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

Todos estos argumentos que apuntan hacia una crítica de las grandes narrativas del progreso, la emancipación y la justicia, no abandonan en ningún momento, sin embargo, estas categorías alrededor de las cuales nos encontramos con diferendos insuperables, sino que las cambian de estatus: de conceptos supuestamente cognitivos, pasan a ser ideas abiertas a una multiplicidad irreducible. Éste es el objeto básico del principal libro sistemático de Lyotard.

---

3. Véase el magnífico trabajo del historiador alemán Frank Bösch (2019), que ofrece un mosaico casi completo de ese momento decisivo a la vez que desatendido de la historia.

Diferendos

Como ya hemos señalado, Le différend (el diferendo), aparecido en 1983, es la obra de filosofía que Lyotard consideró más importante de toda su carrera y, seguramente, el concepto de diferendo es el pilar conceptual de todo su pensamiento, incluso cuando no usaba este término que acuñó tardíamente. En cualquier caso, es fundamental para la formulación y comprensión de su filosofía política y su estética. Sólo abrir el libro por la primera página nos encontramos con una definición bien clara de lo que quiere decir esta palabra que tiene tantos primos y hermanos en la filosofía francesa (y alemana) de la segunda mitad del siglo XX:

Distinta de un litigio, una diferencia [un diferendo] es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea. Sin embargo, si se aplica la misma regla de juicio a ambas para allanar la diferencia como si ésta fuera un litigio, se infiere una sinrazón [tort] a una de ellas por lo menos y a las dos si ninguna de ellas admite esa regla. Resulta un daño de una transgresión hecha a las reglas de un género de discurso, el cual es remediable según esas reglas. Resulta una sinrazón [tort] del hecho de que las reglas del género de discurso según las cuales se juzga no son las del discurso juzgado o las de los géneros de discursos juzgados. […] El título del libro sugiere (en virtud del valor genérico del artículo) que en general falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos. (Lyotard, 1983a: 9; ES9)[4]

Por lo tanto, nos encontramos frente un tratado sobre el juicio, o

sobre las dificultades de juzgar en condiciones de ausencia de reglas, y para elaborar este tratado Lyotard se apoya fundamentalmente en el Kant de la Crítica de la facultad de juzgar y en el Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas; pero evidencia, aparte de un gran conocimiento de los clásicos griegos y modernos, una familiaridad avanzada con los pensadores analíticos que ha ido conociendo a raíz de sus frecuentes estancias en universidades norteamericanas —Russel, Kripke, Tarski, Davidson—, evidenciando una proximidad con el «giro lingüístico» de la filosofía proclamado por Richard Rorty en los sesenta, que en Francia tuvo su propia evolución a partir de Saussure, y a través de Derrida o Louis Marin, autores que Lyotard estudió cuidadosamente.

La unidad lingüística de la que trata la obra de Lyotard es literalmente la frase (la phrase), equivalente del Satz wittgensteiniano y la proposition o la sentence de la mayoría de los filósofos analíticos. Hablar, escribir, juzgar y razonar son prácticas que consisten en formular frases. Creo que Lyotard, a parte de querer ser fiel a la terminología alemana de Wittgenstein, al elegir el término «frase» quería subrayar la proximidad a la vida cotidiana y real. No decimos que vayamos formulando proposiciones o sentencias en la vida real. Esto sólo lo dicen los filósofos. Hacemos frases, las pronunciamos o las escribimos. Y habitualmente las llamamos «oraciones» cuando estudiamos gramática en la escuela o en el instituto de secundaria. Y las frases se encadenan las unas con las otras. Este encadenamiento es el principal problema que aborda este libro, ya que no es nada obvio cómo se pueden concatenar unas frases con otras cuando a menudo estamos ante diferendos, ya que unas frases son producidas bajo unas reglas y otras frases, bajo otras. Por lo tanto, son heterogéneas, y como no hay un régimen de frases o un género de discurso que goce de una autoridad universal para decidir, ¿no ocurre que se hace necesario que la concatenación, sea cual sea, cometa una injusticia a los regímenes o a los géneros de los cuales frases posibles permanecen desactualizadas? Por tanto, es imposible evitar los conflictos, y, contra lo que Lyotard pensaba durante su primera juventud, la indiferencia es imposible. De manera que el problema principal es, si no el modo de poder legitimar el juicio (el «buen» encadenamiento de frases), como mínimo el modo de salvar el honor de pensar (Lyotard, 1983a: 10). Esta salvación del honor de

pensar, como lo denomina Lyotard, reside en «atestiguar los diferendos». Para Lyotard, la filosofía tiene dos grandes adversarios con los cuales mantiene grandes diferendos. Por un lado, fuera de ésta, hay el género del discurso económico (el intercambio, el capital); por otro, en el interior de ella misma, el discurso académico (el magisterio). Dar testimonio de estas diferencias es un problema político, porque hace falta elaborar una política filosófica diferenciada de la de los «intelectuales» y de la de los políticos. La política filosófica tiene como objeto atestiguar los diferendos, mientras que la política de los políticos y los intelectuales tiene como objeto suprimir los diferendos por medio de la imposición de su propio género de discurso sobre todos los demás de modo que estos últimos apenas puedan ver que están siendo dominados y explotados. Si la oposición sólo se puede poner en frases del lenguaje y las reglas de los opresores, entonces en todos los debates o negociaciones los de arriba tienen siempre las de ganar. Lyotard vio a menudo como éste era el caso, empezando por la metanarrativa del marxismo o la de la socialdemocracia, y consideró que el deber de los filósofos es hacer política filosófica, es decir, denunciar esta supresión de los diferendos que siempre actúa injustamente respecto a los débiles para dar testimonio de los diferendos. Por otro lado, no debemos borrar la diferencia entre la política y la política filosófica. El Lyotard maduro, que se encuentra tan lejos de su época de militante político, entiende la política no como un género —y menos aún como el género de todos los géneros—, sino como «la amenaza de la diferencia», es decir, como la multiplicidad de los géneros, la diversidad de los fines y, por supuesto, la más importante, la cuestión del encadenamiento (Lyotard, 1983a: 200). «Todo es política si política es la posibilidad de la diferencia (divergencia) en ocasión del menor eslabonamiento. Pero la política no lo es todo si por ello se entiende que es el género que contiene todos los géneros. La política no es un género» (Lyotard, 1983a: 201; ES161).

La política filosófica se alcanza también mediante el estilo. Le différend no es tampoco un libro fácil de leer. No encaja en ninguno de los géneros tradicionales de la filosofía o, mejor dicho, a ratos encaja con muchos de ellos: notas, observaciones, tratado, aforismos, pensamientos, glosas. Es un ensayo, pero un ensayo discontinuo que se estructura en 254 párrafos, un poco a la manera

de las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein, pero en un estilo completamente distinto del dialógico que caracteriza a este último.

¿Cuáles son los ejemplos que inspiran la reflexión de Lyotard? En Le différend el primer ejemplo que plantea desde los primeros párrafos es el de los argumentos de los negacionistas del holocausto judío, tal como los formula el franco-británico Robert Faurisson y como son discutidos por Pierre Vidal-Naquet en su libro de 1981, Les juifs, la mémoire et le présent. Faurisson, nacido en Inglaterra de padre francés y madre escocesa, se formó en filología francesa, fue profesor de secundaria en Vichy y, después, durante muchos años, profesor de literatura francesa en la Universidad de Lyon. Pero en los años setenta se hizo conocido por su revisionismo histórico, anticipando en el tiempo al revisionismo alemán, al negar el Holocausto, la existencia de las cámaras de gas en los campos de exterminio, el asesinato sistemático de judíos durante la Segunda Guerra Mundial, e incluso llegó a negar la autenticidad del Diario de Anna Frank. Faurisson ha tenido un largo historial de demandas judiciales por defender públicamente estas posturas y, además, en 1991 perdió su plaza de profesor. El argumento de Faurisson se basaba en los testigos de las cámaras de gas. Argumentaba que había estado buscando sin descanso individuos que pudieran testimoniar el funcionamiento de las cámaras y el genocidio industrial que supuestamente se había cometido en los campos de concentración, pero después de años de insistencia Faurisson declaraba no haber encontrado ningún deportado que hubiera visto con sus propios ojos una cámara de gas. Su conclusión era que debíamos dudar de su existencia y plantearnos seriamente si todo era una falsificación de los hechos históricos. El problema, claro, es que los que «vieron con sus propios ojos» las cámaras de gas murieron todos. Si se plantea que sólo los que vivieron la experiencia tienen la autoridad para testificar la existencia de la solución final, la prueba se pone francamente difícil porque todos los que entraron en las cámaras de gas murieron, con lo cual no pueden atestiguar que murieron gaseados. Como no hay testigos, no hay cámaras de gas.

Nos encontramos aquí con un caso de double blind estudiado por la Escuela de Palo Alto (un dilema o circunstancia difícil de la cual no hay escapatoria a causa de condiciones mutuamente conflictivas o

dependientes). Hay dos alternativas, o bien había cámaras de gas o no las había, que conducían a la misma conclusión: no hubo cámaras de gas (ni ninguna solución final). La forma lógica es clara: «Pongamos que p signifique somos víctimas de una sinrazón [tort]; que no p signifique que no lo somos, que Vp signifique la proposición p es verdadera y que Fp signifique que es falsa. El argumento es: o p o no p; si no p, luego Fp, si p, luego no p, luego Fp. […] Es como si uno dijera a la vez: o es blanco o no es blanco, y si es blanco, no es blanco.» (Lyotard, 1983a: 19; ES17-18).

La conclusión de Faurisson como querellante viene a ser ésta:

Como no hay un testigo que no sea víctima y como no hay una víctima que no esté muerta, ningún local puede ser identificado como cámara de gas. No debería decir que no existieron las cámaras de gas, sino que debería decir que el adversario no puede probar que las hubo, y esto bastará para dejar perplejo al tribunal. ¡Al adversario (la víctima) le corresponde presentar la prueba de la sinrazón que sufrió! (Lyotard, 1983a: 18, ES17)

Una sinrazón, un tort, sería entonces un agravio acompañado de la pérdida de los medios para presentar la prueba del daño. Quien queda en esta posición está desarmado porque miden sus frases en un juego de lenguaje que consiste en establecer el referente de cada frase según el protocolo del conocimiento, lo cual es una forma de autoritarismo. Es propio de una víctima no poder probar que sufrió una injusticia. Un demandante es alguien que sufrió un daño y que dispone de los medios para dar prueba de ello, pero se convierte en una víctima si los pierde, sobre todo si, como parece en este caso, el juez tiene la autoridad de rechazar el testimonio del demandante como falso. Entonces el sentido de la demanda queda neutralizado como si no hubiera referente.

Lyotard examina, mediante notas y excursos, los análisis de los grandes pensadores de la retórica y de la comunicación del pasado. Desde Corax hasta Kripke pasando por Platón y los sofistas, Aristóteles y San Agustín, Leibniz y Lévinas, desfilan imparables las

ideas y los argumentos sobre el uso y la manipulación de los argumentos, la administración y la importancia de los silencios, de los dilemas, de la autoridad, la posibilidad, la imposibilidad de traducir, la lógica y los géneros, la normatividad y la performatividad, el testigo y lo sublime. Asimismo, de todo este complejo itinerario, la tesis principal es una tesis común en la filosofía francesa del último medio siglo, a saber: la poca realidad que tiene la realidad. Es decir, estirando el hilo de su ejemplo sobre los negacionistas del Holocausto, el significado de una frase —un evento (algo que pasa)— no se puede resolver apelando a la realidad (a lo que pasó realmente). Lyotard desarrolla esta visión del lenguaje definiendo «la realidad» de una manera original, como un conjunto de posibles sentidos adjuntos a un referente por medio de un nombre. El sentido correcto de una frase no puede ser determinado por una referencia en la realidad, ya que el referente en sí mismo no arregla el sentido, y la propia realidad se define como el complejo de los sentidos competidores asociados a un referente. Por tanto, el evento-frase permanece indeterminado. Con esto, Lyotard rompe con las tríadas clásicas que han usado la filosofía del lenguaje y la teoría de la comunicación —emisor, receptor, realidad; símbolo, pensamiento, referente; significante, significado, referente— y los sustituye por una tétrada: destinador, destinatario, sentido y referente (Lyotard, 1983a: 30). El referente deviene «un enjambre de sentidos [que] se posa en un campo señalado por un mundo» (Ibid., 1983a: 82; ES68). La fisión del referente es paralela a la fisión del sujeto, del soi, del Selbst.

El ejemplo escogido por Lyotard, el caso del negacionismo del genocidio judío, lo lleva a chocar con los límites mismos de la cuestión de los diferendos, que es la liquidación de toda posibilidad de plantear un diferendo, no ya por la imposición terrorista de un determinado discurso o juego de lenguaje, sino por el silenciamiento del otro, que es lo que los nazis hicieron con los judíos. Tenemos un diferendo con Robert Faurisson y los negacionistas en general. Ahora bien, «entre el SS y el judío no hay ni siquiera diferencia [diferendo] en el sentido de discrepancia, porque no tienen un idioma común (el de un tribunal) en el cual un daño por lo menos podría ser formulado, aunque fuera en lugar de una sinrazón. De manera que no hay necesidad de un proceso ni siquiera paródico. […] La frase judía no tuvo lugar. No hay un:

¿Ocurre? Ocurrió» (Lyotard, 1983a: 157; ES126). Y esto tiene consecuencias que aún hoy encontramos, aquí:

La destrucción del nazismo deja también detrás de sí un silencio: nadie se atreve a pensar en el nazismo porque ha sido abatido como un perro rabioso por una fuerza de policía y no de conformidad con las reglas admitidas por los géneros de discurso de sus adversarios (la argumentación del liberalismo, la contradicción del marxismo). El nazismo no ha sido refutado. Silencios en lugar de un Resultat. Esos silencios interrumpen la cadena que va desde ellos, los deportados, los SS, a nosotros que hablamos de ellos. No se ve bien cómo esas sustancias que son para «nosotros» sujetos del discurso son «también» (asimismo, ebenso sehr) esos sujetos. Tales silencios señalan la interrupción del Selbst, su fisión. (Lyotard, 1983a: 157-158; ES126)

A lo largo de las páginas de estos análisis, el nombre de Hegel y su dialéctica se hacen muy presentes. Otro nombre, sin embargo, llama bastante la atención: Emmanuel Lévinas. Este nombre aparece desde el momento en que Lyotard se ve empujado a considerar un problema que ya había abordado anteriormente en los diálogos de Au juste, me refiero al problema de la obligación. «Una oración [frase] es obligatoria si su destinatario está obligado» (Lyotard, 1983a: 160, ES128). ¿Pero qué quiere decir exactamente esta frase que parece enteramente circular? En primer lugar, Lyotard habla más bien de la obligación y no tanto de una obligación. Enfatizando el destinatario, Lyotard apunta a la obligación de encadenamiento de frases entre destinadores y destinatarios. La obligación hace que el destinatario esté abierto al roce del otro, expuesto ante la ley, la representación o el concepto. La posición de Lyotard se diferencia de la posición de Lévinas sobre la obligación (ética como filosofía primera) y la posición identificada por Jürgen Habermas como una contradicción performativa. La obligación, por tanto, requiere respuesta, comentario, fraseo. Debe darse lo que es debido en tanto que es uno de los juegos de lenguaje que son posibles con frases. Dar obligación a lo que es debido significa: escuchar, obedecer. Unos años más tarde, hablando de obligación en la experiencia de

las pinturas de Barnett Newman, escribirá: «La obligación es mucho más un modo del tiempo que del espacio, y su órgano es más el oído que el ojo» (Lyotard, 1988a: 92, ES88). Esto significa que poner en frases la obligación, la vinculación de sucesiones de frases, éticas o no, no se sigue automáticamente de la obligación misma, sino que se revela en la escucha, en lo que Lyotard denomina «pasibilidad», una patheia, una capacidad de ser afectado por un arrive-t-il?, un ¿ocurre? La obligación es la de abrirse uno mismo al ¿ocurre?, la de «no ser más que el oído de lo impresentable que apela a él» (Lyotard, 1983a: 171, ES136), escribe claramente en diálogo con Lévinas. Por lo demás, Lyotard sigue a Immanuel Kant argumentando que esta obligación no puede deducirse teóricamente ni reducirse a la ontología, y que «tiene que», a diferencia de «debe», no presupone una ontología. Entonces, «no hay que confundir la obligación con la Redlichkeit, la probidad tocante a la Rede […] Ésta no obliga: Hay que eslabonar no es Tú debes eslabonar. Tampoco basta decir que uno no tiene más remedio que hacerlo […] uno no está constreñido por el suceso como en una obligación» (Ibid. ES136-137). Estamos ante un discurso ético-político, no teórico. Dentro del discurso teórico la norma o la ley o bien es racional, y entonces convence, pero no obliga; o bien es irracional, y entonces constriñe, fuerza, pero tampoco obliga. La obligación se tiene que construir como un encadenamiento de prescriptivos en un discurso diferenciado. Esto se hace más evidente aún en su discusión sobre Heidegger y «los judíos», que trataremos en el siguiente capítulo.

A lo largo de la obra de Lyotard, el otro gran ejemplo del diferendo que aparece es el de las luchas de liberación de los pueblos colonizados. Desafortunadamente, Le différend no desarrolla ninguno de los ejemplos que Lyotard tuvo a mano durante su vida. Ni la descolonización de Indochina, ni la de Argelia, ni cualquiera de los otros casos de luchas contra los imperialismos. Así que una de las dos opciones que tenemos delante es hacer hipótesis sobre lo que pensaba en su madurez, más allá de los escritos de Socialisme ou Barbarie. Así, Lyotard nos da alguna pista en la parte final del libro, cuando trata de la filosofía de la historia, y afirma que la obligación no puede engendrar una historia universal, ni siquiera

una comunidad particular, a diferencia del amor (cristiano), que sí que pudo construir un relato de progreso hacia la redención de las criaturas, basado en la autoridad de la revelación. El amor ha persistido dentro de la historia universal laica bajo la forma de la fraternidad republicana y la solidaridad comunista. Ahora ya no tenemos una filosofía de la historia, sino una Idea de libertad. La humanidad está formada por voluntades en proceso de emancipación y no por criaturas en proceso de redimirse, una Idea que ejerce su finalidad sobre las frases y que tiene que permitir resolver las diferencias entre los géneros. Sin embargo, al establecimiento de finalidades por medio de esta Idea se le oponen los nombres y las tradiciones «nacionales» que se encuentran entretejidos en la prosa popular.

Los pueblos no forman un pueblo, ni pueblo de Dios, ni pueblo soberano de los ciudadanos del mundo. Nunca hay un mundo solo, sino que hay mundos (de nombres y de relatos diversos). El internacionalismo no puede superar a los mundos nacionales porque no puede captar los pequeños relatos populares como epopeyas; el internacionalismo es «abstracto»: debe borrar los nombres propios […] Entre los relatos nacionales no hay diferencia, divergencia (salvo si uno de ellos oculta la hegemonía de otro género del discurso) […] pero la diferencia [diferendo] es inevitable entre la idea de libertad y los relatos de legitimación. (Lyotard, 1983a: 231-232; ES185)

Por tanto, parece que Lyotard pensaba que la perspectiva de la Idea (en el sentido kantiano) regulativa de libertad, que no es totalitaria porque solamente abre un espacio de multiplicidades, se enfrenta, sin embargo, a las naciones, que tienen sus pequeños relatos populares, entre los cuales no puede haber un diferendo por causa de una hegemonía. Y aquí pasamos ya a la segunda de las opciones que tenemos frente a lo que Lyotard no dice.

A parte de hacer especulaciones con lo que Lyotard podía pensar pero no llegó a escribir, o sobre las implicaciones particulares de sus argumentos, hay una segunda opción que es la de tomar

directamente las herramientas conceptuales que su teoría del diferendo nos ofrece para pensar aquellas cosas que nos interesan en el presente y que él no pensó porque no se le ocurrieron o porque no pudo debido a que, al fin y al cabo, era hijo de su tiempo y de su país. Esto es lo que han hecho algunas pensadoras feministas en tiempos recientes. Lyotard no fue un pensador feminista ni antifeminista. Simplemente, no abordó nunca la cuestión del género.

Es verdad que, de hecho, la palabra género aparece como una categoría central en su pensamiento, pero sólo para designar los distintos modos de enlazar juntas frases heterogéneas o regímenes de frases. En el sentido del pensamiento feminista o de la filosofía de género contemporánea, el término no lo encontramos en su obra más que para mencionarlo de pasada. Esto no supone un obstáculo para que podamos pensar la diferencia de género como un claro caso de diferendo. Mientras que el marxismo postulaba que la diferencia de género producida por los distintos modos de producción que se han sucedido en la historia sería superada en el futuro por la verdadera forma humana de la sociedad en la que nos encontraríamos con la reconciliación final, Lyotard, que pensaba que los verdaderos diferendos no permitían una reconciliación, ofrece un marco para pensar un feminismo que piense la diferencia sexual sin pretender resolverla. La diferencia de género impone un diferendo; nos vemos obligados por una diferencia que no podemos dominar. Atestiguar esta diferencia no significa superarla por medio de la comunicación entre los sexos, sino una atención y reconocimiento respetuoso de la imposibilidad y a la vez de la necesidad de intercambio, alrededor de un diferendo que se identifica, pero que no se puede expresar en un idioma compartido, sobre el que no se puede llegar a un acuerdo final. La obligación de permanecer atentos y respetuosos con las voces que no podemos escuchar con claridad no se puede cancelar. Ésta es la condición de la política, de la lucha por tratar diferendos con justicia. Tal como comenta Lyotard, «Algo así ocurrió en 1968, y se ha producido en el movimiento femenino desde hace diez años […] Hay otros casos» (Lyotard, 1984b: 29-30). Ha habido y habrá otros casos y exigirán nuevos movimientos políticos, si queremos hacerles justicia y protegerlos y hacer frente a esta obligación. El pensamiento feminista, sin embargo, no ha comprado sin crítica las tesis

lyotardianas sobre el diferendo. En una antología publicada muy prontamente por Linda Nicholson (1990) ya encontramos una colección de objeciones respecto al relativismo y las eventuales inconsistencias del pensamiento de Lyotard, porque cualquier discurso feminista crítico con la discriminación de las mujeres y su condición de subalternidad necesita apoyarse sobre bases más fuertes que las propuestas por las tesis radicalmente antifundacionalistas de Lyotard. El criterio de igualdad es un criterio entendido normalmente en un sentido bastante fuerte por el feminismo, de modo que a menudo no se trata, precisamente, de juzgar sin criterios: las desigualdades y las injusticias hacia las mujeres se denuncian desde el principio de igualdad. Es verdad que el discurso sobre los diferendos puede ayudar a comprender el estatus y los límites del pensamiento feminista y las filosofías de género, y puede ayudar a denunciar cómo en un punto de vista supuestamente imparcial de tantos pensadores y científicos sociales, se esconden una perspectiva masculina, blanca y occidental. Sin embargo, sin conceptos relativamente firmes de justicia y verdad, de sujeto y de objetividad, si todos los juegos de lenguaje son inconmensurables, no es fácil hacer una filosofía crítica al servicio de las mujeres y de la igualdad universal. El discurso sobre la fisión de la subjetividad que para Lyotard es la otra cara de la fisión del lenguaje en una infinitud de juegos de lenguaje, no parece el más adecuado ahora que las mujeres empiezan a poder ser sujetos de sus propias vidas y sujetos de pleno derecho, a ser reconocidas como sujetos políticos y como auténticas creadoras. Por otro lado, es cierto que la defensa por parte de Lyotard de lo sublime, lo irrepresentable y lo inconmensurable frente a lo bello, puede dar al diferendo de género un espacio para la liberación de las estructuras y formas del sistema patriarcal, pero el problema es, como han señalado algunas feministas, si las diferencias humanas no disuelven «lo inhumano» y los disturbios de los diferendos en el lenguaje (Battersby, 2007: 18).

---

4. La traducción castellana de Le différend vierte el título y el término siempre por «diferencia», lo cual es, sin duda, una opción para un contexto cotidiano, pero con la que se pierde el carácter técnico-filosófico que Lyotard buscaba introducir. Por otra parte, el término «tort» en francés puede traducirse por «injusticia»,

«sinrazón», «daño», etc., según el contexto. Sigo la traducción castellana, pero pongo entre corchetes el término original.

Lo inhumano

El pensamiento político del último Lyotard se articula alrededor del concepto de lo inhumano. «¿Qué otra cosa queda como “política” más que la resistencia a esta inhumanidad?» (Lyotard, 1988a: 15; ES14). Lo que es inhumano se define, por un lado, en contraposición a lo que es humano, pero también se define por la problemática de la representabilidad de lo que tenemos por inhumano. Lyotard no está demasiado interesado en la primera estrategia porque es más bien la estrategia del humanismo que él mismo cuestiona por el lado de la negatividad y de los diferendos. «El niño es eminentemente lo humano» (Lyotard, 1988a: 11; ES11). Pero esta trivialidad no es tan interesante como las cuestiones de fondo como éstas: «¿Y si, por una parte, los humanos en el sentido del humanismo estuvieran obligados a llegar a ser inhumanos?» (Lyotard, 1988a: 10; ES10). Hay, pues, dos clases de inhumanidad que no se deben confundir: la que viene de fuera, digamos, del sistema, del desarrollo económico y social, de lo que en otros tiempos se llamaba modo de producción capitalista, por un lado; y por el otro, esa inhumanidad «infinitamente secreta, cuyo rehén es el alma» (Lyotard, 1988a: 10; ES10). Creer que la primera puede transmitir la segunda, darle expresión, es engañarse. El sistema funciona haciendo olvidar lo que se le escapa. La cuestión de lo inhumano conduce a Lyotard a afrontar de nuevo viejos problemas, especialmente el de la representación.

Presentable, representable, irrepresentable: he aquí algunos conceptos muy centrales en el pensamiento del último Lyotard, unos conceptos que forman una constelación con el de lo sublime, como ya hemos visto en el capítulo anterior sobre lo posmoderno, que es una categoría a la vez estética y ético-política. Lyotard emplea esta constelación en todos sus textos, que cada vez serán más críticos con las interpretaciones dominantes de la posmodernidad. De hecho, en los últimos diez años de su vida, su programa filosófico tuvo que ver con «reescribir la modernidad»

(Lyotard, 1988a: 33; ES33), en llevar a cabo su «anamnesis», una tarea paralela a pensar más a fondo la cuestión de los «judíos» y la significación civilizatoria de Auschwitz, cosa que ya había estado haciendo desde medianos de los años setenta. De la misma manera que para Adorno, un pensador al cual se acerca más en estos años, Auschwitz marca para Lyotard un punto de inflexión histórico, un punto a partir del cual la modernidad se tiene que repensar radicalmente.

No resulta demasiado extraño que este pensar el tiempo le lleve a mirarse en el espejo. Lyotard lleva a cabo un repensar que a la vez lo es de su propia obra, de su propio pensamiento, una verdadera anamnesis del progreso de su yo como filósofo. Peregrinaciones es la metáfora con la que, en este último tramo de su vida, propone interpretar su viaje vital. Una peregrinación articulada en dos elegidas conceptuales —ley, forma, eventos; nubes, pinceladas, brechas— entre las que hay unas correspondencias. La ley, las normas, las obligaciones, son el objeto de la primera peregrinación, pero el filósofo que había dudado si ser monje se encuentra con un pensamiento que, lejos de ser una sólida arquitectura como querían los grandes pensadores de la modernidad, está formado por las nubes: «los pensamientos no son los frutos de la tierra. No están registrados por áreas, excepto como consecuencia del uso humano. Los pensamientos son nubes. La periferia de los pensamientos es tan inconmensurable como las líneas fractales… Los pensamientos nunca dejan de cambiar su lugar los unos con los otros. Cuando piensas que has penetrado profundamente en su intimidad al analizar su estructura o genealogía o incluso postestructura, es en realidad demasiado tarde o demasiado temprano. Una nube proyecta su sombra sobre otra, la forma de las nubes varía según el ángulo desde el que nos acercamos a ellos» (1990: 21-22). Esta imagen poética está formulada con un punto de melancolía y desencanto, derivada de la inevitable aceptación de la impotencia del pensamiento, del fracaso que le lleva a tildarse de ser un «impostor», de sentir la «indignidad» sin la cual, sin embargo, no existe el pensamiento genuino (1990: 23). El filósofo se salva, por un lado, por lo que Kant llamaba Streben de la Razón, la aspiración, celo o afán natural de la Razón a pensar y que lo empuja siempre más allá, incluso a plantearse aquellas cuestiones que sabe que quedan fuera del alcance de nuestras capacidades cognitivas y que,

sin embargo, no podemos dejar de pensar.

El filósofo se salva también si no cae en la tentación de escribir para un determinado público. Aquí entra en juego esa distinción entre filósofos e intelectuales (1984b): la preocupación del intelectual es cómo hacer comprender a los demás qué es pensar; la responsabilidad del filósofo, en cambio, es preocuparse de qué es pensar y, claro está, de pensar (1988a: 140). El intelectual tiene una responsabilidad ante el público; el filósofo no tiene público, la filosofía nunca ha tenido unos destinatarios determinados. Especialmente en un mundo en el que en la esfera pública rige un uso del tiempo donde lo que domina es el «ganar tiempo», las reflexiones filosóficas no hacen más que hacer perder el tiempo (1983a: 14).

Por otra parte, el pensamiento se salva si, rehuyendo el intento paranoico de identificar pensamiento y objeto, acepta esta condición precaria, porque lo peor no es que el trabajo de pensar sea episódico y siempre situado, sino que simule ser completo y por encima del tiempo. El tiempo es lo que hace desaparecer una nube después de que pensáramos que lo conocíamos correctamente y lo que obliga al pensamiento a empezar de nuevo en una nueva investigación que incluye la anamnesis de las dilucidaciones anteriores (1990: 24). El tiempo obliga al filósofo auténtico a la humildad. Y el tiempo es un problema redoblado cuando se trata de cuestiones de justicia.

Pensar sobre el genocidio de los judíos es un problema no solamente para el lenguaje descriptivo o denotativo sino también, especialmente, para el lenguaje normativo; porque a las víctimas, además de preservar la verdad de lo que les ocurrió, hay que hacerles justicia, y el tiempo, además de poco amigo de la verdad, es un gran enemigo de la justicia. Las víctimas categóricas del siglo XX son, sin duda, los judíos europeos. Lyotard habla de «los judíos» entre comillas y en minúscula para señalar que no piensa en una nación, para indicar que no invoca con este nombre una figura o un sujeto político (el sionismo), religioso (el judaísmo), ni filosófico (el pensamiento hebraico). Comillas, dice, para evitar la confusión de estos «judíos» con los judíos reales, éstos con los que Europa nunca ha sabido qué hacer, porque la Europa cristiana los quiere

conversos; la monárquica, los expulsa; la republicana, los quiere integrar; la nazi, los extermina. «Los judíos» son «el objeto del no-lugar por el que los judíos, en particular, son golpeados realmente» (Lyotard, 1988b: 13; ES17). Este no-lugar ha ocupado un papel fundamental en la historia espiritual de Occidente, porque dentro del espíritu occidental, tan ocupado en fundamentarse, «los judíos» representan la diferencia, la resistencia a dejarse domesticar, a dejarse integrar. Son los que no están nunca en su lugar, siempre fuera de lugar cuando están en su lugar. Su tradición es la del éxodo como origen, la escisión, la impropiedad y el respeto a lo olvidado (Lyotard, 1988b: 45). En este sentido, «los judíos» son, en el pensamiento tardío de Lyotard, cualquier grupo oprimido, o como mínimo es una interpretación verosímil de sus textos. «Nous sommes tous des juifs allemands» (todos somos judíos alemanes) fue un eslogan del Mayo del 68, cuando atacaron especialmente a Daniel Cohn-Bendit por su condición de extranjero y judío mientras era dirigente estudiantil. Los ataques venían de la derecha y de la izquierda comunista tradicional y entre éstos no faltaba el viejo antisemitismo transversal del espíritu occidental. Probablemente, fuera consciente de ello o no, los judíos de ese eslogan son, somos, «los judíos» de Lyotard, los judíos del diferendo y los judíos de lo irrepresentable.

Olvido y testimonio son categorías centrales en las reflexiones ético-políticas de Lyotard. Porque el genocidio de los judíos viene marcado por una «política del olvido absoluto» (Lyotard, 1988b: 50) y porque contra este olvido y en lucha contra el tiempo no queda otra opción que dar testimonio. Testimoniar, hacer una especie de anamnesis que permita adjuntar conocimiento y justicia no es algo fácil. En sus reflexiones vuelve a emplear conceptos freudianos que desde mediados de los años setenta había dejado un poco de lado. Especialmente importante en sus razonamientos aquí es la distinción entre represión primaria y represión secundaria, que se corresponde con los dos tipos de inhumanidad, la del sistema y la del alma. Lyotard recuerda que la verdadera anamnesis, como en el psicoanálisis o la literatura, es interminable. Que el olvido no es una claudicación de la memoria, sino lo inmemorial aún y siempre presente. Y añade:

Una vez esto recordado, lo que desearía afirmar, respaldado por esta idea (quizás poco ortodoxa…) de la represión originaria, es que algo así como la diferencia sexual, entendida como lo dije (Nacht),[5] desempeña en el pensamiento (en el aparato psíquico) de Occidente (europeo) ese papel de un terror inmanente no identificado como tal, irrepresentable, de un afecto inconsciente, y de una miseria inmune a toda medicina. (Lyotard, 1988b: 43; ES32)

Al fin y al cabo, es esta represión originaria la que explica el sorprendente y ominoso silencio de Heidegger sobre el Holocausto después de la Segunda Guerra Mundial, asunto que fue entonces un gran tema de discusión por la publicación del libro de Víctor Farías sobre Heidegger donde demostraba su historial de nazi con carné hasta el final de guerra. Lyotard, que tuvo a Heidegger como una referencia filosófica fundamental, como todos sus contemporáneos, no creía que esto descalificara necesariamente su filosofía que, contra lo que Farías afirmaba, no llevaba el nazismo en su seno. Lo que hacía falta realmente explicar, no es que Heidegger fuera un nazi, sino su silencio después de la guerra sobre el genocidio, su gran olvido. Para Lyotard, el caso Heidegger encajaba con todo lo que él había estado razonando: «La "política" del exterminio no puede ser representada en la escena política. Debe ser olvidada» (Lyotard, 1988b: 56; ES40).

Lyotard reencuentra aquí la cuestión de la irrepresentabilidad y lo sublime entrelazado con una polémica que sigue y seguirá bien viva. Representar «Auschwitz» puede ser una manera de hacer olvidar el crimen, porque no se puede representar sin falta, sin que se olvide de nuevo el horror, ya que lo que ese término designa como hecho desafía a las imágenes y las palabras. Lyotard se sitúa con todos aquellos que defienden la irrepresentabilidad de la Shoah. La representación del Holocausto es una manera de hacer olvidar el afecto inconsciente del que Occidente no quiere saber nada: «Representar "Auschwitz" en imágenes, en palabras, es un modo de hacer olvidar eso» (Lyotard, 1988b: 50-51; ES36). Lyotard no piensa solamente en lo que considera malas películas y series de gran distribución, en las novelas de baja calidad o en los «testimonios». Piensa en lo mismo que puede o podría hacer mejor para no

olvidar, por la exactitud, por la severidad. Incluso esto representa lo que debe permanecer irrepresentable para no ser olvidado como aquello que es lo olvidado mismo. El filme de Claude Lanzmann, Shoah, es para Lyotard quizás la única excepción. No solamente porque rechaza la representación en imágenes y en música, sino porque no ofrece casi ningún testigo en el que no se indique lo irrepresentable del exterminio, ya sea por un instante, por la alteración del timbre de voz, la garganta que se cierra, un gemido, las lágrimas, una salida del testigo fuera del encuadre, una alteración en el tono del relato, un gesto no controlado. De manera que se sabe que seguramente mienten, «actúan», esconden alguna cosa, los testigos impasibles, sean los que sean. La tesis de Lyotard es que representar es inscribir en la memoria, pero que precisamente aquello que está inscrito en la memoria se puede olvidar en el sentido ordinario, porque se puede borrar; por el contrario, lo que no está inscrito porque no hay superficie donde inscribirlo, lo que no tiene una localización en el espacio ni en el tiempo del dominio, en la geografía y la diacronía, esto no es susceptible de ser olvidado, no se expone a ser borrado.

Las artes y el pensamiento tienen aquí un papel decisivo para combatir el olvido y dar testimonio. En la resistencia a la inhumanidad en la que consiste principalmente la política en la posmodernidad, las artes y el pensamiento tienen un lugar en primera fila. En esto Lyotard converge con Adorno, la estética del cual —juntamente con su dialéctica negativa— se ha convertido en un referente crítico en el sentido de pensar con Adorno contra Adorno. Lo que él denomina una estética «post-Auschwitz» está pensada con el concepto de sublime posmoderno. Lyotard reivindica a «Celan “después” de Kafka, a Joyce “después” de Proust, a Nono “después” de Mahler, a Becket “después” de Brecht, a Newman “después” de Matisse» (Lyotard, 1988b: 81-82; ES52). Estos artistas y escritores y la larga lista de los contemporáneos sobre los que escribirá hasta el final de su vida, son los mismos de la lista de Adorno, o lo podrían haber sido si éste hubiera vivido veinte años más. Son artistas que conscientes de saber los límites de la representabilidad, lo único que pueden hacer es presentar lo impresentable. «Lo que el arte puede hacer es presentarse como testigo, no de lo sublime, sino de esta aporía del arte y de su dolor. No dice lo indecible, dice que no puede decir» (Lyotard, 1988b: 81;

ES52). Así, por ejemplo,

> ... la abstracción, el minimalismo. Siguen prestando testimonio, «después de Auschwitz», de la imposibilidad que tienen el arte y la escritura de prestar testimonio de lo Otro. Ya que este desplazamiento de las tareas de la represión secundaria hacia los aparatos socioculturales, esta objetivación, esta abyección, revelan en el vacío del alma el «malestar» que se acrecienta con la «civilización», según profetizaba Freud. Una angustia más «arcaica», y precisamente rebelde a la formación de representaciones. La escritura y el arte contemporáneos pueden alimentar su resistencia al «todo es posible» de esta resistencia extrema, y únicamente de ella. La anestesia para luchar contra la amnesia. (Lyotard, 1988b: 84; ES54)

La política como resistencia contra lo inhumano, entonces, no es solamente la resistencia a lo inhumano del sistema, a la primera clase de inhumanidad, aquélla que creía que era la principal cuando flirteaba con el marxismo, sino que hace falta que sea, sobre todo, la resistencia a la segunda clase de inhumanidad, ésa que tiene que ver con la represión originaria, con la Urverdrängung teorizada por Freud (Freud, 1952, X: 250, 280). Por eso devienen tan importantes el arte y la literatura (o la música), porque sólo éstos tienen la posibilidad, juntamente con la filosofía, de hablar de lo indecible, de los olvidos originarios, de aquello que hay detrás de los «judíos» y el antisemitismo en el espíritu occidental. Lo bello es a lo sublime lo que la represión primaria es a la represión secundaria (Lyotard, 1988b: 17). Cabe destacar aquí la importancia de la filosofía como «política», en este sentido de resistencia a la inhumanidad. Lyotard consideraba su tarea filosófica profundamente política. También en esto coincidía con Adorno en la colaboración entre las artes y la filosofía para hablar con palabras, imágenes o sonidos de aquello que no se puede decir (Adorno, 1973: 113). Esta tarea, cabe subrayar por otro lado, es interminable, no tiene fin. No hay un final de la política, ni del arte, ni de la filosofía. La paz perpetua en política o en filosofía que pensaba Kant, son en el mejor de los casos, las Ideas. La realidad es la de los diferendos, los desacuerdos

y la reflexión inacabable. El problema es sólo para los individuos, que tenemos un tiempo limitado para una empresa interminable de anamnesis, para aquello que Freud denominaba Durcharbeitung, elaboración y reelaboración.

En este sentido, y como ya hemos apuntado en el capítulo sobre la posmodernidad, Lyotard era un filósofo moderno y un defensor de la modernidad artística, no los típicos artistas que han llamado posmodernos. Hablando de la «transvanguardia» defendida por Achille Bonito Oliva y del posmodernismo arquitectónico defendido por Charles Jencks, pedía que no se confundieran con lo que él llamaba condición posmoderna. «Es notorio, escribe, que con el pretexto de recoger la herencia de las vanguardias, nos encontramos con un modo de dilapidarla. Esta herencia sólo se puede transmitir en la dialéctica negativa de las refutaciones y las interrogaciones complementarias. Querer sacar de ello un resultado, sobre todo por adición, es interrumpir esta dialéctica, confinar el espíritu de las obras vanguardistas en el museo, alimentar el eclecticismo del consumo… [cuando] …la cuestión de lo impresentable es, en mi opinión, la única cuestión digna de los desafíos de la vida y del pensamiento en el próximo siglo» (1988a: 139). En el último de sus libros editados, Cámara sorda [anecoica] (1998a) que es un estudio sobre la antiestética de Malraux paralelo a su ensayo-novela Firmado Malraux (1996a), podemos confirmar cuán moderno es y hasta qué punto incluso al final su modelo es el de las vanguardias más radicales: una obra que no quiere decir nada, sin referencia, historia, evento o realidad perceptiva que le sea anterior. Un arte que no sea ni representación ni expresión de un autor. Que no signifique ni celebre (1998a: 56). Un arte en el que el humano pliega su voluntad a esforzarse hacia lo inhumano que a veces le fuerza (1998a: 60). Unas obras de arte que sean cámaras anecoicas del absoluto, formas inventadas por la angustia, por aquello que nunca responde y no se deja nunca olvidar, pero que hace vibrar la verdad muda, que pone en comunión soledades absolutas, las unas con las otras y con el estridor del cosmos (1998a: 111), la paradoja de escuchar las voces del silencio. Ahora, sobre eso no hay ninguna posibilidad de crear una comunidad auténtica contra lo que algunos vanguardistas creyeron. El arte no es el modelo de la política ni de la ética, lo sublime no posibilita una comunidad.

Desde que Lyotard formuló todas estas ideas sobre la irrepresentabilidad del exterminio de los judíos en Europa, sin embargo, ha corrido mucha agua bajo el puente. De hecho, muchas obras de diferente calidad se han hecho sobre la Shoah: La lista de Schindler, La vida es bella, El tren de la vida, El niño con el pijama de rayas, Jakob el mentiroso, El lector, Las benévolas y un largo etcétera. Es decir, a pesar de los razonamientos de Lyotard sobre la irrepresentabilidad de lo impensable, de facto se ha representado y se seguirá representando. Lo que decía Lyotard no es que no se pueda representar el Holocausto, sino que no se debe representar, que hace falta dictar una prohibición al respecto, se debe convertir en tabú. La radicalidad de la posición lyotardiana parece hoy una exageración metafísica destinada a percibirse como el clásico gesto moderno, hoy difícilmente asumible. Jacques Rancière, en un texto sobre si existe lo irrepresentable, ya señaló el carácter hiperbólico especulativo de la posición de Lyotard, que tiene que ver con la solidaridad adorniana, con la metafísica en el momento de su derrumbamiento. En el régimen estético bajo el cual las artes contemporáneas se encuentran no hay nada que sea irrepresentable, no hay límites intrínsecos a la representación. La Shoah es representable, el problema es el cómo, es la elección de los medios y la forma:

Shoah sólo plantea problemas de irrepresentabilidad relativa, de adaptación de los medios y los fines de la representación. Si se sabe lo que se quiere representar —a saber, para Claude Lanzmann, lo real de lo increíble, la igualdad de lo real y de lo increíble— no hay propiedad del acontecimiento que impida la representación, que impida el arte, en el sentido mismo del artificio. No hay irrepresentable como propiedad del acontecimiento. Sólo hay opciones. Opciones del presente contra la historización; opciones de representar la contabilidad de los medios, la materialidad del proceso, contra la representación de las causas. Hay que dejar el acontecimiento en el suspenso de las causas que lo hace rebelde frente a toda explicación por medio de un principio de razón suficiente, ficticia o documental. (Rancière, 2003: 145; ES136)

A este argumento de Rancière, que suscribo enteramente, se puede añadir que la defensa filosófica radical de la irrepresentabilidad del Holocausto coincide sospechosamente con la posición defendida por la derecha y la extrema derecha sionista que exige respetar una singularidad para el genocidio de los judíos frente a todos los otros genocidios que ha habido en la historia, una singularidad y una inconmensurabilidad que sirven para acallar y deslegitimar cualquier crítica a las políticas del Estado de Israel y de la derecha reaccionaria judía, especialmente en Estados Unidos. Como el Holocausto sería inconmensurable comparado con cualquier otro genocidio, Israel está autorizado a la limpieza étnica, a las expropiaciones masivas y al apartheid de los palestinos, a tratar a los árabes israelís como ciudadanos de segunda.

De todos modos, creo que el pensamiento lyotardiano es suficientemente abierto como para asumir, o como mínimo convivir, con este tipo de críticas. Sobre todo si tenemos en cuenta que su propuesta, que siguió él mismo en sus últimos años, fue la de reescribir la modernidad (Lyotard, 1988a: 33) distanciándose de los usos del concepto del término «posmoderno» que se extendieron de manera dominante en los años ochenta y noventa en el mercado de las ideologías contemporáneas. Debemos pensar que en el trabajar y retrabajar, en la reflexión interminable que es la filosofía, como el psicoanálisis, no hay ninguna tesis que sea absoluta y que no sea revisable. Apoyándose en la distinción freudiana entre repetir (widerholen), recordar (erinern) y elaborar (durcharbeiten) (Freud, 1952, X: 126-136), Lyotard defiende que la reescritura de la modernidad como tarea filosófica es una especie de Durcharbeitung, de elaboración y reelaboración como trabajo del pensar lo que se nos oculta constitutivamente del evento y su sentido, no solamente por el prejuicio del pasado, sino también por las dimensiones del futuro. Si la repetición es neurótica, en el recuerdo uno quiere apoderarse del pasado, dominar lo que se ha ido. La elaboración no proporciona conocimiento del pasado; presupone, al contrario, que el pasado es un agente no dominado del presente. La elaboración de la modernidad es la anamnesis de la Cosa, en el sentido lacaniano, la Cosa que recorre la lengua, la tradición, el material con el cual y en contra del cual se escribe. La modernidad se escribe, se inscribe sobre sí misma, en una perpetua reescritura.

La posmodernidad no es una nueva época, sino la reescritura de algunos rasgos reivindicados por la modernidad, y en primer lugar de su pretensión de fundar su legitimidad en el proyecto de emancipación de toda la humanidad a través de la ciencia y la técnica. Pero esta reescritura, ya lo dije, está en acción, desde hace ya mucho tiempo, en la modernidad misma. (Lyotard, 1988a: 43, ES43)

Ahora bien, hay una escritura que viene establecida por las nuevas tecnologías digitales que están convirtiendo la cultura en una industria, aquella inmensa red de simulacros que denunciaba Baudrillard. Para Lyotard, la elaboración, el reescribir la modernidad, debe tomarse seriamente estos fenómenos, es resistirse a la reescritura que este tipo de posmodernos proponen y abrirse críticamente al desarrollo de la tecnociencia, como él mismo hizo como curador de la exposición de 1985, Los inmateriales, en el centro Pompidou sobre artistas que trabajaban con las nuevas tecnologías digitales de la época (1985a).

Cerraremos este capítulo con un comentario sobre un tema complejo del pensamiento político lyotardiano. Se ha hablado del nihilismo del último Lyotard, subrayando que un cierto número de veces usó el argumento de que el desarrollo capitalista no puede ser infinito porque tiene un límite, a saber: la explosión del sol que se producirá inevitablemente en el momento de la muerte de nuestra estrella, y que si no conseguimos salir del sistema solar esta explosión representará el final de la humanidad (Lyotard, 1986b: 100; 1988a: 14-15, 18-19 y 1993a: 80). Esto es cierto y dio pie a que algunas interpretaciones del pensamiento se hicieran a la luz de este concepto, de alguna manera en sintonía con lo que algunos otros pensadores de la posmodernidad habían estado haciendo, como por ejemplo Gianni Vattimo. Pero Lyotard no fue nunca un defensor del nihilismo, sino que desde su primer escrito (de 1948), entendió que tenía que confrontarse con un nihilismo real que avanzaba hacia la Europa de posguerra, que se tenía que «reconstruir una civilización», pero mientras tanto a su generación le tocaba vivir en el linde. Por tanto, de hecho, el nihilismo estuvo

siempre en el horizonte de su pensamiento. Ahora bien, su presencia en su discurso fue siempre para distanciarse críticamente de ellos y como un argumento dentro de la reflexión. De hecho, uno de los títulos más logrados, «Una fábula posmoderna», aparece en uno de sus textos reunidos en Moralidades posmodernas, donde el juego de lenguaje consiste en una hipérbole, un juego en el que no se nos pide que creamos la fábula, solamente que reflexionemos (Lyotard, 1993a: 79-94). La explosión del sol se producirá… ¡no antes de 4.500 millones de años, según nos dicen hoy los científicos! El argumento de que lo que pase de aquí a cuatro millardos de años y medio pueda tener importancia para entender lo que ocurre hoy es de carácter retórico, es un recurso para reflexionar, parecido al típicamente empleado en las narraciones de la ciencia ficción literaria o cinematográfica; no una expresión de un supuesto nihilismo del último Lyotard como las lecturas superficiales o rápidas, e incluso alguna detallada (Williams, 2000) han sugerido. Su hija, Corinne Enaudeau, ha escrito un excelente artículo resumiendo la cuestión del nihilismo de Lyotard (Cités, 2011: 103-115). El nihilismo es una categoría para la confrontación. El último Lyotard emplea otras. Una categoría interesante es la de estetización. Él, que siempre fue un defensor de la estética, entiende que ésta

es el modo de una civilización abandonada por sus ideales. Cultiva el placer de representarlos. Se llama entonces cultura […] La estética se tiene por actual (presente, en acto), porque Occidente actualiza su nihilismo contemplando los ideales arruinados que deja tras de sí, con una satisfacción melancólica. La estética es nueva porque el nihilismo es viejo. Occidente sabe que las civilizaciones son mortales. Pero el que sepa basta para hacerle inmortal. Vive de sus muertes, como de la suya propia. Se hace el museo del mundo. Deja de ser una civilización por eso. Se convierte en cultura. Tenemos muchas palabras para glosar la estetización inherente a la cultura: puesta en escena, espectacularización, mediatización, simulación, hegemonía de los artefactos, mímesis generalizada, hedonismo, narcisismo, autorreferencialismo, autoafección, autoconstrucción, y otras. Todas ellas expresan la pérdida del objeto y la preeminencia de lo imaginario sobre la realidad. (Lyotard,

1993a: 199-200; ES161-162)

Todo esto no significa que Lyotard tuviera, al final, una visión pesimista de la estética porque, al fin y al cabo, la estética es, al mismo tiempo, una fuente fundamental de lo que nos salva. Hubiera podido suscribir la célebre frase del inicio del poema Patmos de Hölderlin, tan recordada por Heidegger en sus reflexiones sobre la técnica: «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch» (allí donde está el peligro, crece también lo que nos salva). Efectivamente, puede ser que incluso la filosofía, hija de su tiempo, se estetice, se convierta en estética filosófica. Pero Lyotard recuerda que la filosofía es siempre una «hija bastarda», prematura o tardía, es siempre fruto de la mano izquierda y que es raro que en sus tiempos se reconozca a su padre. «Lejos de reflejar en sí misma la estetización ambiental, la filosofía deberá ir más lejos y elaborar en el mayor grado posible los efectos “desastrosos” de los que la estética filosófica es el agente en su seno desde hace dos siglos. Pone así fin a la estética filosófica, consumándola» (Lyotard, 1993a: 202; ES163). Como el arte de vanguardia, que da testimonio en lo sensible (visual, literario, musical) de aquello que falta a lo sensible o lo excede, que es lo innombrable que Lyotard probó de teorizar con Kant y la categoría de sublime. Frente a las complacencias anestésicas contemporáneas, la tarea del arte, como la de la filosofía, consiste en elaborar y reelaborar todo esto que la condición estética presente pretende ocultar, haciendo una anamnesis que es un pensar sin memoria y que asocia a la figura de una anima mínima un mínimo pensamiento-cuerpo resistente gracias al ascetismo del estilo (Lyotard, 1993a: 210). Es inevitable, aquí, leer esta figura en términos autobiográficos: el filósofo convencido de que el pensamiento, como el arte, sólo puede sobrevivir en el ascetismo creativo de los modernos que crean sin reglas (o posmodernos como los definió contra la tendencia general). Un ascetismo que recuerda al de Adorno y que es profundamente político en el sentido radical de batallar y preservar los diferendos. Lyotard no pretende que el pensador se convierta en artista, en poeta, de ningún modo. Pero el ascetismo estilístico en la escritura filosófica es la única manera de salvar la razón, una razón razonable, una razón sin fondo, una razón de los diferendos. Para

Lyotard, contra lo que puedan decir las interpretaciones superficiales, hay una razón o racionalidad razonable: «La racionalidad sólo es razonable cuando admite que la razón es múltiple, de la misma manera que Aristóteles establecía que el ser se dice de varias maneras» (Lyotard, 1993a: 115; ES92). En este sentido, igual que Adorno, el pensamiento de Lyotard fue una búsqueda de una razón justa. Justa con lo singular, justa con lo intratable, justa con la diferencia, resistente a las totalizaciones, a los falsos universalismos, a la negación de lo impresentable. En este sentido, la obra de Lyotard se puede entender como una serie fragmentaria de una crítica de la razón política, asistemática, inacabada e inacabable.

---

5. Lyotard se refiere aquí a Marc Nacht, «L'avenir du passé», L'Écrit du temps 14/15, verano-otoño 1987, págs. 86-97.

¿Por qué Lyotard?

Hasta aquí hemos seguido un itinerario por el pensamiento político de Lyotard, hemos hecho un relato entre los diversos relatos posibles, de un pensamiento en el centro del cual hay la tesis de que no existe el relato verdadero, de que los diferendos entre los relatos no se pueden superar discursivamente, sino que se encuentran en una coexistencia interminable como parte de un análisis reflexivo inacabable. Mi relato tiene como presuposición la voluntad de aprender de la obra de Lyotard, de aprender para entender mejor no solamente de dónde venimos, sino entender dónde estamos, y quizás incluso hacia dónde vamos. Y tal vez, también, de extraer de ello una «lección de vida». ¿Qué podemos aprender, entonces, de la vida y obra de Lyotard desde una perspectiva fundamentalmente política y filosófica? Intentaré resumirlo en una serie de siete puntos.

1. El antifundacionalismo (y el antifundamentalismo). Como pensador, una primera lección que la obra de Lyotard nos invita a aprender es la de pensar, por un lado, en la tradición kantiana y foucaultiana, para llamarla así, de intentar descifrar los a prioris del propio pensamiento y, por otro lado, de no tener miedo de un pensar sin fundamentos. Esto no implica un pensamiento irracionalista o meramente literario, poético. Lo que significa es que hay que abrazar una razón precaria que es la propia de la precariedad de la filosofía. Y hay que abrazarla porque la alternativa es creer en una Razón con mayúsculas (pura, objetiva, universal, comunicativa, etc.) y acabar defendiendo algún tipo de verdad metafísica. Es muy difícil creer en fundamentos y no ser fundamentalista en algún sentido. El antifundacionalismo siempre ha sido atacado porque parece conducir inevitablemente al relativismo. Éste es un problema de los discursos que el pensamiento de Lyotard sufrió, indudablemente, en diversos

momentos, y con una clara conciencia de la cuestión. Pero a Lyotard no le quitó el sueño, y a nosotros tampoco nos lo debería quitar. La filosofía no tiene que ver con resultados firmes, sino con pensar una y otra vez la complejidad y aquello que no se deja reducir a una fórmula. El Lyotard maduro se inspiró en el Kant de la Crítica de la facultad de juzgar donde encontró un modelo de cómo se puede seguir siendo racional una vez se ha admitido que la Razón ha estallado en una pluralidad de razones, de facultades, que postulan una universalidad buscada que de facto no se dará nunca y que ha admitido que hay cuestiones de fondo intratables e impresentables. Pensar la política desde aquí no es fácil, es un desafío teórico y práctico. Pero es una invitación —en el fondo, la clásica invitación al escepticismo— a la desconfianza ante las ideas políticas heredadas, los consensos poco meditados, y es una invitación a la invención y la creatividad. Y todo esto implica una idea profundamente radical de democracia.[6] Se podría afirmar que Lyotard se sitúa, entonces, en las proximidades de otros pensadores, como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, pensadores también posmarxistas y posfundacionalistas, que han defendido una concepción agonística de la democracia. Y esto sería cierto si no fuera por una diferencia radical entre el pensamiento de uno y otros. Laclau y Mouffe cayeron en la trampa de una definición de la política basada en la distinción de Carl Schmitt entre amigo y enemigo, una definición binaria que para Lyotard significaba caer otra vez en el reduccionismo del dualismo (marxista o no, da igual), que es aún una forma de fundacionalismo y a menudo de fundamentalismo. Para Lyotard, la política hay que pensarla por analogía a la estética y el arte, no se deja reducir a unos pocos esquemas, principios o reglas mediante los cuales podamos juzgar y decidir nuestras acciones. Cabe decir que Lyotard tenía una visión mucho más profunda y nada superficial del pluralismo en política que Laclau y Mouffe, y que su pensamiento es una vacuna muy seria contra el dogmatismo y el infantilismo políticos que amenazan el tratamiento de los diferendos. Expresiones formularias del tipo nosotros contra ellos le provocaban a Lyotard, como a mí, una intensa urticaria.

2. Contra las totalizaciones autoritarias. Mucha urticaria también a

la hora de asumir expresiones como «los catalanes», «los españoles», «los migrantes», etc. Las lenguas funcionan como funcionan. No podríamos hablar sin tener los universales, los nombres comunes, los términos paraguas. En una conocida hipérbole, Barthes decía que la lengua es fascista. Cualquier término genérico y cualquier frase que formamos con éste corren el gran riesgo de cometer una sinrazón a la multiplicidad de la realidad. Esto pasa tanto cuando hablamos de «los perros» como «del arte». No tendríamos comunicación cotidiana sin este modo de ahorro. Pero desde el momento en que los asuntos tienen una dimensión política, la cosa cambia. Y puede cambiar muy seriamente, muy radicalmente. Es verdad que la prioridad del género masculino en muchas lenguas a la hora de generalizar, entre ellas el castellano, es un modo «de ahorrar». Claro, pero no es un modo neutral, es un modo de dar preeminencia al género masculino en detrimento del femenino y aquí hay un diferendo político de primera magnitud que no hay que desdeñar con medias verdades y con la sacralización de la tradición. Las tradiciones inaceptables deben ser cambiadas. Barthes había formulado la hipérbole que «el lenguaje es fascista». No estamos para servir al lenguaje y ser sus súbditos, por mucho que no podamos nunca llegar a ser ciudadanos plenos. Y qué deberíamos decir del diferendo… ¿que aquéllos que hablan de los «españoles», de los «catalanes», del «pueblo», etc., tratan consciente o inconscientemente de ocultar uno o más diferendos? No se trata de negar la política de la representación. Sería difícil, como sabemos, tener una democracia sin representación. El problema es de los que se atribuyen una representación que no tienen. Y el filósofo debe ser el más cuidadoso con los peligros de la suplantación de voces. Lyotard es en esto ejemplar. Frente a todos los marxistas y posmarxistas populistas que se han atribuido la voz de los ofendidos y humillados, Lyotard sostuvo que el pensador sólo debe hablar en nombre propio. El pensador tiene que prestar testimonio, como en un juicio, y no atribuirse el papel de juez. La tarea del filósofo tiene principalmente que ver con contribuir a los duros trabajos de anamnesis, a la Durcharbeitung, la permanente reelaboración que busca aquellos a prioris insospechados que condicionan el pensamiento y la acción. El pensador no solamente no puede hablar en nombre de nadie —ni de la humanidad—, sino que ni siquiera sabe para qué destinatario escribe.

3. Contra las políticas de la redención, el pensamiento de Lyotard nos enseña que tenemos la obligación de hacer lo que debemos hacer sin esperar que se acaben superando todos los diferendos políticos y éticos fundamentales. Esto es lo que quiere decir descreer de los grandes relatos, abandonar los metarrelatos que servían de marco legitimador de todas las actividades y prácticas. Esta descreencia, sin embargo, no implicaba para Lyotard abandonar toda Idea de sociedad justa. Kant le proporcionó, con su teoría de las ideas de la razón, una herramienta conceptual para resistir el nihilismo, para salvaguardar un sentido y al mismo tiempo preservar un ineludible y necesario pluralismo. En Lyotard hay algo que se asemeja a la aceptación fáustica del humano moderno. «Solamente se salva quien se ha esforzado», pero nunca hay reconciliación, ni verdad última del devenir histórico. Hemos oído hace poco a políticos relevantes justificar su causa por «estar en el lado correcto de la historia». Leer a Lyotard debería actuar como un antiséptico contra esta especie de metafísica que introdujeron los cristianos contra los paganos hace dos mil años y que ayudó a destruir la civilización y a extender la barbarie iniciando una era de oscuridad. Lyotard nos ayuda a comprender que el lado correcto de la historia sólo se puede conocer por adelantado si es una revelación de dios. Así que es mejor instalarse en el «paganismo», es decir, aceptar la falta de criterios firmes y únicos frente a la multiplicidad de discursos y asumir la precariedad de nuestros juicios sin tener a dios o la historia de nuestro lado.

4. La política es un asunto de justicia, no de conocimiento. Esta importante tesis, que tiene sus orígenes en el rechazo del marxismo, para el cual en sus corrientes principales la política era un asunto de conocimiento —de conocimiento de los mecanismos económicos, de las «leyes de bronce de la historia», como había escrito Marx—, ésta es una tesis que preserva la autonomía de la política frente a la teoría y lo estético. Hemos insistido en las páginas anteriores que Lyotard huyó de todos los reduccionismos, empezando por el peligro de hacer una ecuación entre estética y política. Ahora bien, que la política sea un asunto de justicia, de buscar el significado

plural de esta idea —hacer juicios— en las situaciones concretas sin tener un principio de justicia perfecto que se pueda aplicar a los casos singulares, no significa que el conocimiento no tenga ningún papel dentro de la política. Aquí podemos encontrar una quinta analogía de la política con el arte que no hemos mencionado hasta ahora. También el arte tiene relación con el conocimiento: es producto de unos saberes y también transmite o genera saberes de diversos modos. A menudo las obras de arte son invitaciones al conocimiento o cuestionan nuestros saberes. Pero las obras de arte no son teorías. La política tampoco se reduce a la teoría. Porque del conocimiento de lo que es no se puede deducir lo que se debe hacer. Esto es lo que se denomina falacia naturalista, una figura sofística muy extendida en política, sobre todo por aquéllos que consideran la economía como un fenómeno natural y presentan las políticas económicas como conocimientos y elecciones puramente técnicas. Pero la economía siempre es política, no es un fenómeno natural. Las políticas económicas son siempre asunto de justicia. Y la justicia no se puede definir por un modelo universal, sino que hay que hacerla. Encontrarla siempre en las situaciones singulares y concretas. Esto puede resultar un poco decepcionante en el pensamiento de Lyotard, que siempre fue más claro señalando las injusticias que proporcionándonos un método para encontrar lo justo. Pero quizás ésta es la clave de fondo del problema: que ninguna teoría filosófica de la justicia puede ser correcta y que el verdadero lugar de la filosofía está en denunciar y atestiguar las injusticias asumiendo la precariedad del pensar, en lugar de insistir, en la tradición de Platón, en querer seguir buscando el confortable refugio de una gran teoría al estilo de Rawls o Habermas que quiera eliminar los diferendos.

5. El pensamiento de Lyotard está enormemente influenciado por las prácticas artísticas, sobre todo la pintura y la literatura, hasta el punto de que la escritura filosófica, que para él es, al fin y al cabo, el fundamento de la práctica filosófica es considerada también una práctica creativa. En esto, su contribución para ampliar y renovar el vocabulario filosófico con conceptos como figural, economía libidinal, diferendo, posmoderno, inhumano, etc., se sitúa en la gran tradición de la filosofía de todos los tiempos: la filosofía como

creación de conceptos, como invención de nuevas perspectivas, como recreación de los argumentos. La lección lyotardiana para pensar y hacer política es ésta: la necesidad de la invención, de la paralogía, de la creatividad, para hacer frente a los diferendos y a la inhumanidad, la necesidad de rehuir las homologías, las viejas fórmulas, los conceptos y argumentos que son meros cachivaches periclitados. Los diferendos no se pueden superar en el plano cognitivo, pero sí en el pragmático mediante la invención y la creatividad.

6. Política sin fin y antinihilismo. También podemos aprender de Lyotard a pensar la política, en primer lugar, en toda su amplitud, no como un mero asunto del gobierno, el arte de lo posible, o la dialéctica entre amigo y enemigo. La política es pervasive, lo invade todo. En segundo lugar, la política se tiene que pensar como una tarea sin fin que no tiene un modelo final, a la manera de los comunistas, sino como la búsqueda permanente de la justicia y el combate de la inhumanidad. Y todo esto sin caer en el nihilismo o el cinismo. La figura gramsciana del pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad, que él no invocó nunca, puede ser una buena descripción de lo que nos propone. Puede ser que esta actitud no sea demasiado buena para la militancia política y el activismo, es cierto, pero creo que es lo que él apuntaba cuando hablaba del principio de toda probidad en filosofía, en arte y en política. Para el Lyotard maduro, la política se encontraba, antes que nada, en el combate de los grandes relatos y este combate tenía que ir seguido de una multiplicidad plural de pequeños relatos en competencia entre ellos. Su muerte el 1998 le impidió ver hasta que punto, frente a los grandes relatos fundamentalistas vinculados al islam, al neoliberalismo y a la globalización, al renacimiento de los nacionalismos, el combate de las metanarrativas ha seguido siendo crucial; y que la tierra prometida de un mundo de pequeños relatos en competencia se encuentra aplazada o incluso ignorada. En cualquier caso, su legado con sus propuestas sigue en este contexto histórico presente bien vivo.

7. La filosofía como reflexión sin fin, sin Resultado, requiere un

cierto ascetismo. Para empezar, el filósofo no es un «intelectual». El intelectual que revolotea por los medios de comunicación, el mundo editorial, la universidad, las instituciones culturales y se arrima a los políticos no se encuentra inmerso en una auténtica empresa filosófica autónoma, sino que en un grado u otro es una figura de la heteronomía. La obra de Lyotard nos ofrece un modelo de discurso filosófico que, sin caer en el nihilismo o el cinismo, ha asumido la precariedad del pensamiento, su carácter siempre fragmentario, de work in progress («todos nuestros escritos son bosquejos» confesó una vez) y de tarea interminable. La filosofía consiste en una tentativa de pensar condenada al fracaso por adelantado. El filósofo consciente de sus limitaciones es una anima mínima que, sin embargo, se salva por haberlo intentado, no por las «verdades» filosóficas, políticas, estéticas o epistémicas que haya descubierto. Esto hace que en Lyotard encontremos una apuesta por la relatividad de la importancia de la argumentación en filosofía. No es que Lyotard no argumente en sus libros. De hecho, están llenos de argumentos. Solamente que la parte más importante de su escritura no está en los argumentos, sino en la perspectiva que abre, en su estilo de escritura, en los conceptos nuevos que nos propone para pensar. No se trata, por lo tanto, de hacer teoría. En este sentido, la proximidad de la práctica de la filosofía y las prácticas artísticas es evidente en su obra. Ésta es una última lección que nos ofrece a los que ensayamos esto de la filosofía.

Me permitiré terminar con unos comentarios personales. Las circunvoluciones de mi cerebro están llenas de roña acumulada durante los últimos sesenta años. Roña católica, roña catalanista, roña eurocéntrica, roña patriarcal, roña marxista, roña analítica y otras roñas filosóficas de diversa procedencia, persistentes y bien incrustadas. Afirmaría que Lyotard seguramente tenía las mismas roñas que tengo yo. Pero la lectura de sus textos tiene un efecto higiénico para mí. Él trabajó sobre sus roñas sin tregua a lo largo de su vida. En este sentido, lo tengo por un ejemplo de vida, aunque era un humano como yo, o, precisamente, porque era como yo un humano más resistiendo la inhumanidad.

6. Con posterioridad a la redacción de este texto he publicado un artículo centrado en este tema (Vilar, 2020).

Breve biografía de

Jean-François Lyotard

Jean-François Lyotard nació en Versalles el 10 de agosto de 1924, donde vivió parte de su infancia. Estudió en París, en los Liceos Buffon y Louis-le-Grand. Durante estos primeros años dudaba respecto a su vocación. No sabía si quería ser clérigo (concretamente, fraile dominico), o ser pintor o ser historiador. También empezó a escribir poemas, ensayos, relatos cortos e incluso una novela. Después de la khâgne (el bachillerato) y de dos intentos fallidos de entrar en la École Normale Supérieure, escogió finalmente estudiar filosofía en la Sorbona. Es allí donde se convertirá en amistad su relación con Michel Butor, Roger Laporte y François Châtelet. Su tesis de máster se tituló La indiferencia como noción ética, un trabajo que evidenciaba un desapego del mundo objetivo en favor de la vida interior, la introspección y un modo solitario de pensar y vivir. Pero eso cambió muy pronto. La Segunda Guerra Mundial representó una ruptura de este modo de vida. En agosto de 1944 actuó como voluntario en la lucha por la liberación de París y terminó abandonando la idea de indiferencia por un compromiso con el estudio de la realidad en términos de relaciones sociales. En 1950 consiguió l'agrégation (el examen que hay que aprobar para enseñar en Francia) de filosofía. Casado muy joven con Andrée May, empezó a enseñar el año 1948 en Autun, en la región de Saône-et-Loire. Padre de dos hijas, Corinne, más tarde Corinne Enaudeau, filósofa y psicoanalista, y Laurence (1950), más adelante Laurence Kahn, historiadora y también psicoanalista. De 1950 a 1952, enseñó en Argelia en el instituto de secundaria de chicos de Constantina, en el este del país, entonces aún colonia francesa. Volvió a Francia a raíz de su nombramiento como profesor en la academia militar de La Flèche, donde enseñó a los hijos del personal militar hasta 1959. Publica su primer libro en 1954, La fenomenología, dentro de la popular colección «Que sais-je?».

Lyotard conoce la obra de Marx y los marxistas en el grupo revolucionario Socialisme ou barbarie, al cual se unió ese mismo año 1954. Fundado en 1949 por Cornelius Castoriadis, Claude Lefort y otros militantes de la extrema izquierda, el grupo se distancia de entrada del trotskismo y trae a la revista Socialisme et Barbarie una crítica del totalitarismo y la burocracia de los países comunistas. Miembro del comité de redacción de la revista, Lyotard escribe bajo el pseudónimo de François Laborde los artículos sobre la cuestión de Argelia, recogidos y publicados en 1989 en el libro La guerre des algériens: écrits 1956-1963 (1989a) y destaca como activista con el grupo a favor de la independencia de Argelia. De 1959 a 1966 Lyotard fue maître-assistent en la Sorbona, y después obtuvo una plaza en el departamento de filosofía de la Universidad de París X, Nanterre. Allí tomó parte en las acciones políticas del Mayo de 1968, organizando manifestaciones para el «Movimiento del 22 de marzo». Mientras, prepara su tesis doctoral bajo la dirección de Mikel Dufrenne, que aparecerá como libro en 1971 con el título Discurso, figura.

Desde principios de los años sesenta, Lyotard se fue distanciando poco a poco de la militancia política ascética y comenzó a escribir de nuevo sobre filosofía. Es la época del nouveau roman, de la nouvelle vague cinematográfica, del nouveau réalisme en las artes plásticas, de la eclosión de la música pop y de los nuevos trovadores, una época que culminaría con el Mayo del 68, ese evento que, paradójicamente, según Deleuze y Guattari (1984), «nunca tuvo lugar». Durante estos años asiste a los seminarios del psicoanalista radical Jacques Lacan. De 1968 a 1970, fue investigador en el CNRS, y en 1970 fue designado profesor en la célebre Universidad de Vincennes (París VIII), donde fue un profesor popular y se reveló como un escritor prolífico. En 1972 es nombrado maître de conférences. Fue profesor en París VIII (más adelante fue transferido forzosamente a Saint-Denis) hasta 1987, año en que se convirtió en profesor emérito. Desde 1974, fue habitualmente invitado como profesor visitante a universidades de los Estados Unidos, como la Universidad de California, la Universidad Johns Hopkins en Baltimore y la Universidad de Wisconsin en Milwaukee.

Lyotard, que había entrado en la filosofía a través de Husserl y

Merleau-Ponty, y después había flirteado seriamente con el marxismo, se involucra en una crítica de todos los pensamientos «totalizantes» como el de Hegel, el estructuralismo y el marxismo. Los textos publicados en los años setenta abordan una «estética» de la crítica política que se basa en Freud y la experimentación artística. Todos estos años son muy productivos también en el ámbito estético. A lo largo de su vida, Lyotard estuvo muy interesado en la pintura. Esta pasión por el arte, que se cruza con su curiosidad por la ciencia y la tecnología, lo llevará a aceptar ser uno de los curadores, junto con Thierry Chaput, de la memorable exposición de 1985 en el Beaubourg: Les immatériaux. Cofundador del Colegio Internacional de Filosofía el 1983, fue su presidente de 1984 hasta 1986, después de la presidencia inaugural de Jacques Derrida. Aunque su producción estética es tan importante estos años —una obra que en su conjunto permanece aún a la espera de ser estudiada seriamente— para él, el concepto fundamental de esta época no es el de posmodernidad, sino el de diferendo, concepto que da título al que calificó como «su libro de filosofía»: Le différend (1983), un tratado de filosofía del lenguaje que desarrolla una «ontología de las frases» y una renovación del cuestionamiento ético y político.

La etapa final de la vida de Lyotard está en buena medida dominada, aunque no enteramente, por el concepto de lo inhumano que da nombre al libro que lleva este título (1988a), una colección de ensayos sobre el tiempo, el arte y la tecnología, y que está impregnada de un cierto pesimismo del intelecto que no renuncia al optimismo de la voluntad. El 1993 se casó, en segundas nupcias, con Dolorès Djidzeck, la madre de su hijo David, nacido el año 1986. Con la biografía novelada Firmado Malraux (1996) y el ensayo Cámara sorda (1998), meditación sobre la «antiestética» de Malraux, Lyotard se centra en una personalidad de intereses similares a los suyos. La confesión de Agustín, obra sin terminar, se publicará después de su muerte, el 1998, además de Miseria de la Filosofía, una colección de textos publicada el año 2000, que recoge numerosos escritos aparecidos entre 1986 y 1998. Jean-François Lyotard murió de leucemia en el hospital Necker de París el 21 de abril de 1998.

Referencias bibliográficas

No existe una bibliografía completa y exhaustiva de la obra de Lyotard. La que más se acerca es la de Gaëlle Bernard al final de la obra editada por F. Coblence y M. Enaudeau (2014). Otras referencias bibliográficas, incluidas más ediciones francesas originales, artículos de revistas y contribuciones de Lyotard, se encuentran en la bibliografía del libro de Lyotard Peregrinations (1988d), que falta en la traducción francesa de 1990. Además está la de Joan Nordquist Jean-François Lyotard: A Bibliography (1991), y la que aparece al final de volumen editado por Stuart Sim (2011). On-line se encuentra una bibliografía compilada por Eddie Yeghiayan: http://previous.lib.uci.edu/about/publications/wellek/lyotard/.

Adorno, T.W. (1970). Ästhetische Theorie, Suhrkamp, Frankfurt.

Badiou, A. (2012). L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960, La Fabrique Éditions, París.

Battersby, Ch. (2007). The Sublime, Terror and Human Difference, Routledge, Londres.

Benjamin, A. (1992). Judging Lyotard, Routledge, Londres y Nueva York.

Bickis, H. y Shields, R. (eds.) (2017). Rereading J.-F. Lyotard. Essays on his Later Works, Routledge, Londres.

Bösch, F. (2019). Zeiwende 1979. Als die Welt von heute begann, C.H. Beck, Munich.

Butor, M. (2001). «Recollections on Jean-François Lyotard», Yale French Studies n. 99, J.-F. Lyotard: Time and Judgement, pp. 6-9.

Cités 45 (2011). 11-115, dossier sobre «Lyotard politique».

Coblence, F. y Enaudeau, M. (eds.) (2014). Lyotard et les arts, Klincksieck, París.

De Fontenay, E. (2006). Une tout autre historie. Questions à J.F. Lyotard, Fayard, París.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1984). «Mai 68 n'a pas eu lieu», Les Nouvelles 3-9 mayo, pp. 23-24.

Enaudeau, C. y Fruteau de Laclos, F. (eds.) (2017). Lyotard et le langage, Klincksieck, París.

Freud, S. (1952). Gesammelte Werke. Chronologisch Goeordnet, 19 vols., Imago, Londres.

Habermas, J. (1990). Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990, Reclam, Leipzig.

Humboldt, W. von et al. (1956). Idee der Deutschen Universität, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Jones, G. (2014). Lyotard Reframend, I.B. Tauris, Londres y Nueva York.

Kant, I. (1798) «Der Streit der Fakultäten» en Kants Werke, Berlín: Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, 1968, Bd. VII, pp. 1-116. Traducción española: Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia. Tecnos, Madrid, 1987. Trad. C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo.

Kompridis, N. (2014). The Aesthetic Turn in Political Thought, Bloomsbury, Londres y Nueva York.

— (1980). Sur la constitution du temps par la couleur dans les œuvres récentes d'Albert Ayme, Édition Traversière, París.

Lyotard, J.-F. (1948). «Nés en 1925», Les Temps Modernes 32: 2052-2057.

— (1954). La Phénoménologie, PUF, (col. Que sais-je?), París. La fenomenologia, Paidós, Barcelona, 1989.

— (1971). Discours, Figure, Klincksieck, París. Discurso, figura, La Cebra, Adrogué, 2018.

— (1973a). Dérive à partir de Marx et de Freud, nueva edición 1994, Galilée, París. A partir de Marx y Freud, Editorial Fundamentos, Madrid, Caracas. 1975. Trad. Manuel Vidal.

— (1973b). Des dispositifs pulsionnels, París, 10/18, nueva edición, 1994, Galilée, París. Dispositivos pulsionales, Fundamentos, Madrid, 1981.

— (1974). Économie libidinale, Minuit, París. Economía libidinal, Fondo de cultura económica, Madrid, Buenos Aires, México, 1990. Trad. Tununa Mercado.

— (1975). Le mur du pacifique, Christian Bourgois, París.

— (1977a). Rudiments païens, Christian Bourgois, París.

— (1977b). Les Transformateurs Duchamp, Galilée, París.

— (1977c). Instructions païennes, Galilée, París.

— (1977d). Récits tremblants, Galilée, París.

— (1979a). La condition postmoderne : rapport sur le savoir, Minuit, París. La condición posmoderna: Informe sobre el saber. Traducción de Mariano Antolín Rato, Cátedra, Madrid, 1984.

— (1979b). Au juste (con Jean-Loup Thébaud), Christian Bourgois, París.

— (1980). Sur la constitution du temps par la couleur dans les œuvres récentes d'Albert Ayme, Édition Traversière, París.

— (1982). La pittura del segreto nell'epoca postmoderna: Baruchello, Feltrinelli, Milán.

— (1983a). Le Différend, Minuit, París. La diferencia, Gedisa, Barcelona, 1988. Trad. Alberto L. Bixio.

— (1983b). L'Historire de Ruth (con Ruth Francken), Le Castor

Astral, París.

— (1984a). L'assassinat de l'expérience par le peinture: Monory, Castor Astral, París.

— (1984b). Tombeau de l'intellectuel et autres papiers, Galilée, París.

— (1985a). Les Immateriaux. Vol. 1: Album. Inventaire, Centre Georges Pompidou, París.

— (1985b). «Judicieux dans le différend», a Jacques Derrida et al., La Faculté de juger, Éditions de Minuit, París, pp. 195-236.

— (1986a). L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire, Galilée, París. El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia. Gedisa, Barcelona, 1997. Trad. Alberto L. Bixio.

— (1986b). Le Postmoderne expliqué aux enfants : Correspondance 1982-1985, Galilée, París. La posmodernidad (explicada a los niños) Gedisa, Barcelona, 1987. Trad. Enrique Lynch.

— (1987). Que peindre? Adami, Arakawa, Buren, Éditions de la Différence, París.

— (1988a). L'Inhumain : Causeries sur le temps, Galilée, París. Lo Inhumano. Charlas sobre el tiempo. Manantial, Buenos Aires, 1998. Trad. Horacio Pons.

— (1988b). Heidegger et les Juifs, Galilée, París. Ed. española, Heidegger y «los judíos», La Marca, Buenos Aires, 1995. Trad. Alejandro Kaufman y Verónica Weiss.

— (1988c). Peregrinations: Law, Form, Event, Columbia University Press, Nueva York. Traducción francesa: (1990). Pérégrinations: Loi, Forme, Évenement, Galilée, París. Edición española: Lyotard, Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimientos. Cátedra, Madrid, 1992. Trad. María Coy.

— (1989a). La guerre des algériens: écrits 1956-1963, Galilée, París.

— (1989b). Vortrag in Wien und Freibug. Heidegger und «die Juden»,

Passagen, Viena.

— (1991a). Leçons sur l'analytique du sublime: Kant, Critique de la faculté de juger § 23-29, Galilée, París.

— (1991b). Lectures d'enfance, Galilée, París. Lecturas de infancia, Eudeba, Buenos Aires, 2004.

— (1993a). Moralités postmodernes, Galilée, París. Moralidades posmodernas. Traducción de Agustín Izquierdo. Tecnos, Madrid, 1996.

— (1993b). Sam Francis: Lesson of Darkness, Lapis Press, Los Ángeles.

— (1996a). Signé Malraux, Grasset, París, 1996. Firmado Malraux, Taurus, Madrid, 2001.

— (1996b). Questions au judaïsme, edición de E. Weber, DDB, París.

— (1998a). La chambre sourde. Antiesthétique de Malraux, Galilée, París.

— (1998b). La Confession d'Augustin, Galilée, París. La confesión de Agustín, Losada, Buenos Aires, 2002.

— (1998b). Karel Appel: Ein Farbgestus, Essays zur Kunst Karel Appels mit einer Bildauswahl des Autors, Gachnang & Springer, Berlín y Berna.

— (2000). Misère de la philosophie, Galilée, París.

— (2012a) [1964]. Pourquoi philosopher ?, PUF, París. ¿Por qué filosofar?, Paidós, Barcelona, 1994.

— (2012b). Écrits sur l'art contemporain et les artistes / Writings on Contemporary Art and Artists, 6 vols., Leuven University Press, Lovaina.

— (2015). Logique de Levinas, textos reunidos, editados y presentados por Paul Audi, posfacio de Gérald Sfez, Verdier, Lagrasse.

Nicholson, L. (ed.) (1990). Feminism/Postmodernism, Routledge, Nueva York y Londres.

Rancière, J. (2003). Le destin des images, La Fabrique, París. El

destino de las imágenes. Prometeo, Buenos Aires, 2011. Trad. M. Gajdowski.

Readings, B. (1991). Introducing Lyotard: Art and Politics, Routledge, Londres y Nueva York.

— (1993). «Foreword: The End of the Political», en Lyotard, J.-F. Political Writings, UCL, Londres.

Sim, S. (2001). Lyotard and the Inhuman, Icon Press, Cambridge.

— (2011). The Lyotard Dictionary, Edimburgh U.P., Edimburgo.

Socialisme ou Barbarie 1 (1949).

Taylor, V. E. y Lambert, G. (eds.) (2006). Jean François Lyotard. Critical Evaluations in Cultural Theory, 3 vols., Routledge, Londres y NuevaYork.

Vilar, G. (2020). «Lyotard y la crisis de la democracia: estética y polìtica», en Escritura e Imagen 16, 257-270.

Williams, J. (2000). Lyotard and the Political, Routledge, Londres y Nueva York.

Wittgenstein, L. (1983). Investigacions filosòfiques, Laia, Barcelona.

Woodward, A. (2005). «Jean-François Lyotard (1924-1998)», Internet Encyclopedia of Philosophy: https://www.iep.utm.edu/lyotard/.